NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THEOLOGIQUE

87e ANNEE - N° 1 JANVIER 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

Amour de Dieu, Charité fraternelle. G. SALET, S.J. 3

Eléments pour une théologie du travail. H. RONDET, S.J. 27

L'empereur dans l'Eglise byzantine. R. JANIN, A.A. 49

Cas de conscience pour un confesseur de Roi : Madame de Montespan. G. GUITTON, S.J. 61

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

A travers les discours de S.S. Pie XII (mai-décembre 1954)

I. Les messages « marials » 71

II. Quelques aspects de la question sociale 74

III. Quelques problèmes moraux particuliers (A. KRUTH, S.J.) 79

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) ... 85

Ouvrages envoyés à la rédaction 110

REVUE MENSUELLE PUBLIEE SOUS LA DIRECTION DU
COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C'°, Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI° : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

COMITE DE DIRECTION

C. MATAGNE, S. J., professeur d'Ecriture Sainte, directeur de la revue;
L. MALEVEZ, S. J., préfet des études, professeur de théologie dogmatique;
R. CARPENTIER, S. J., professeur de théologie morale;
L. DE CONINCK, S. J., professeur de théologie pastorale;
J. LEVIE, S. J., professeur de théologie fondamentale et d'Ecriture Sainte;
A. THIRY, S. J., professeur de philosophie.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 23, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. G. SALET, S. J., professeur de théologie, Séminaire des Missions, 4, Montée de Fourvière, Lyon (Rhône), France.
P. H. RONDET, S. J., 12 rue Voltaire, Grenoble (Isère), France.
P. R. JANIN, A.A., 8 rue François I^er^, Paris (VIII°), France.
P. G. GUITTON, S. J., Séminaire des Missions, 4 Montée de Fourvière, Lyon (Rhône), France.
P. A. KRUTH, S. J., Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

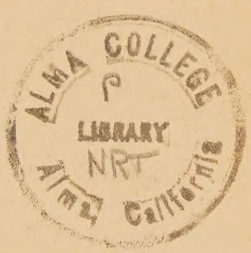
NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

87e Année

TOME LXXVII

1955



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
23, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VI•).

43509

V. 77
1953

N° 1 1955 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Amour de Dieu, Charité fraternelle

Impossible de diviser l'amour.
S. AUGUSTIN.

Le commandement ancien et nouveau.

S. Jean appelle la charité le commandement ancien et nouveau (*1 Ep.*, II, 7 et 8). Si, pour le christianisme primitif, le commandement nouveau était déjà ancien, il semblerait que près de vingt siècles écoulés lui ont donné tout le temps de vieillir encore et d'être aujourd'hui dépassé irrévocablement. Il n'en est rien. Le commandement du Christ reste nouveau parce que toute parole du Christ a la nouveauté de l'éternel. Il reste nouveau aussi, hélas, parce que nous l'observons mal et qu'aujourd'hui encore il nous attend, bien loin qu'il soit en arrière de nous. Ne craignons pas de répéter du déjà dit : le déjà dit n'est pas un banal lieu-commun aussi longtemps qu'il demeure mal compris et mal pratiqué. « Ne cessez jamais de parler de ce qui ne doit jamais cesser d'être présent à nos cœurs [1] », disait S. Augustin. Enfin le commandement du Christ reste nouveau, disait encore S. Augustin, parce qu'il est rénovateur [2]. Si le ferment évangélique doit travailler pendant toute notre vie à surmonter les résistances obscures et renaissantes et si, des années après notre baptême, nous avons l'impression que bien des zones de notre moi ne sont pas encore baptisées, il est indispensable de revenir par la réflexion sur cette charité qui est la substance même du christianisme et aussi le moyen par excellence de nous christianiser.

I. PROBLEMES

Un ou deux commandements?

D'autant que le précepte du Seigneur pose immédiatement à la conscience chrétienne des points d'interrogation inévitables. A un scribe qui lui a demandé : « Quel est le premier de tous les comman-

1. *In Ep. Ioan.*, tract. VII, 1; *P.L.*, XXXV, 2030.
2. Cfr *In Ioan. Evang.*, tract. LXV; *P.L.*, XXXV, 1808.

dements? » Jésus répond : « Le premier de tous est celui-ci : « Ecoute Israël : le Seigneur notre Dieu est seul le Seigneur. Tu aimeras donc le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. C'est là le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ceux-là » (Mc, XII, 28-31). Nous n'aurons pas la suffisance un peu candide du scribe qui complimente Jésus et semble lui décerner une fort bonne note, tel un examinateur bienveillant. Mais comment ne pas poser des questions ultérieures?

Ces deux commandements que le Maître place évidemment à l'apogée de la religion, sur un plan supérieur et qui tranchent sur toutes les prescriptions légales, sont-ils deux commandements, unis certes, semblables peut-être, mais restant distincts et irréductibles? ou bien n'y a-t-il, dans la réalité profonde, qu'un commandement unique? Puisque Dieu et l'homme sont deux êtres infiniment distants, comment pourrait-on les atteindre par un seul et même acte d'amour? Faudra-t-il que le cœur du chrétien se partage et que son regard diverge? Mais dans ce cas est-il possible encore que la charité pour les hommes soit la charité tout court, la charité théologale? Entre les trois termes : Dieu, les autres, moi, qui posent si nettement le problème, quel ordre établir pour que le problème soit résolu?

Evidemment on peut toujours dire : « Faisons pour le mieux au plan de l'action, pratiquons la charité. Et laissons à Dieu le soin de résoudre ces questions abstruses. Mais c'est là une solution indolente et qui implique une idée fausse. Jamais les questions que nous pose le dogme ne demeurent sur le plan théorique. Pour un chrétien, la manière de comprendre — ou de ne pas comprendre — inspire toujours une attitude. L'ignorance due à la paresse n'a jamais facilité la prière ni excité la générosité. Et l'erreur peut entraîner, dans la pratique même, des hérésies périlleuses. L'histoire et l'expérience montrent que, singulièrement dans le problème de la charité, l'erreur n'est pas inoffensive.

Un amour de Dieu sans amour des hommes?

Ne peut-il arriver qu'un certain amour de Dieu, qui se croit authentique, et qui est en réalité une déviation fondamentale, peut oublier d'aimer les hommes? S. François de Sales disait, en une formule surprenante : « On peut être fort dévot et fort méchant. » Le théocentrisme, qui s'impose à tout chrétien, peut devenir, s'il est mal compris, un théocentrisme inhumain. Il n'est pas invraisemblable que parfois, pour des moines fuyant le monde et se donnant à Dieu, le désert, même inhospitalier, ou la colonne du stylite, si inconfortable, aient été un refuge pour l'égoïsme. On peut prendre à contre-

sens le mot fameux de Newman : « Dieu et moi ! » On peut mal interpréter la phrase de Léon Bloy : « Excepté Dieu, tout m'est égal ! » Et même quand on maintient fortement le second commandement, quand on proclame l'obligation d'aimer l'homme, si cet homme n'est en réalité qu'une occasion d'aimer Dieu, un prétexte à l'amour de Dieu, si l'amour qu'on a pour l'homme n'est qu'un degré pour s'élever à Dieu, une marche sur laquelle on s'appuie et dont tout le rôle est de permettre qu'on la quitte, il semble bien que l'homme ne soit pas aimé pour lui-même, dans sa valeur concrète : autant dire qu'il n'est pas aimé du tout. La charité lui demande d'être un moyen à son service et ne lui donne elle-même pas grand'chose. Le second commandement n'est plus qu'un appendice du premier et risque bien de disparaître, tant il a peu de consistance.

Un amour des hommes qui oublie Dieu?

Incontestablement, à l'opposé, une certaine manière d'aimer les hommes peut être ou devenir oubli de Dieu. On peut très bien concevoir — et on voit réalisée en fait — une charité ou un sentiment qui lui ressemble et qui ne dépasse pas la philanthropie. Là il n'est plus question de devoirs envers Dieu, d'adoration, de prière. C'est une « charité » laïcisée, qui n'a plus rien de théologal. A la limite, une limite qui n'est pas très éloignée, on a une religion humanitaire où « l'homme est le seul Dieu de l'homme », un humanisme athée. On consentira à « remercier Dieu de ses services provisoires » ; on reconnaîtra que le christianisme a été nécessaire pour susciter l'amour envers l'humanité, mais nécessaire à la façon d'un échafaudage, qui doit disparaître quand l'édifice est achevé. Le premier commandement a été rayé et d'ailleurs, estime-t-on, au plus grand profit du second commandement, de l'amour pour les hommes.

Essayons donc de réfléchir pour comprendre un peu mieux ce qu'est le commandement nouveau, quelle est la nature de cette charité exigée des chrétiens par le Christ.

II. LA CHARITE DANS LE CŒUR DU CHRIST

Le Christ enseignement vivant de charité.

C'est au Christ Jésus qu'il faut demander la solution de ces difficultés qui paraissent contradictoires. Là comme partout, il serait insuffisant de dire qu'il apporte une solution ; il faut comprendre qu'il est lui-même cette solution. Là surtout nous devons répéter le mot des *Actes des Apôtres* : « Il a commencé à agir et à enseigner » (*Act.*, I, 1), il a enseigné par son comportement et par toute sa Personne. Car, suivant l'expression de S. Augustin, il est « docteur de la charité et plénitude de la charité [3] ». Ce commandement nouveau qu'il vient

3. *In Ioan. Evang.*, tract. XVII, 7 ; *P.L.*, XXXV, 1531.

annoncer au monde, il le promulgue en le pratiquant et en le vivant. A la dernière Cène, il pourra dire aux apôtres : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jo., XV, 12). De cet amour qu'il exige de nous il est le modèle, comme il est la source, comme il est aussi la raison dernière. Et s'il est vrai que la vie chrétienne n'est pas autre chose que la continuation de la vie du Christ dans les chrétiens, notre charité n'est pas seulement l'imitation de sa charité; elle est plus profondément la participation à cette charité et son prolongement; nous ne pouvons aimer chrétiennement que par son Cœur et dans son Cœur, c'est-à-dire si le Christ continue lui-même à aimer en nous et par nous.

L'amour du Père dans le Cœur du Christ.

Or que trouvons-nous dans le Cœur du Christ? Ce qu'il y a de plus profond en lui, c'est son amour pour son Père. Quoi d'étonnant, puisqu'il s'agit du Cœur du Dieu fait homme, du Cœur du Verbe, du Fils unique? Dans la charité trinitaire, le Fils qui reçoit tout du Père est tout entier extase d'accueil et de reconnaissance vers le Père : c'est là le mouvement même qui le constitue. Et voici que, dans l'Incarnation, cette adhésion, cet amour total, ce merci infini du Verbe sont communiqués à l'âme humaine du Christ et l'embrasent... L'amour n'est en lui que la réaction de son âme à l'amour qu'elle reçoit; il remonte donc tout entier au Père. Par une réussite qui est unique dans l'histoire religieuse, voilà que le grand commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu » est accompli dans sa teneur intégrale. Tous les passages de l'Evangile qui jettent une lumière soudaine sur cet abîme qu'est l'âme du Dieu fait homme, éclairent brusquement cet amour. Entre la première parole qui nous est rapportée de Jésus à l'âge de douze ans : « Ne saviez-vous pas que je dois être aux choses de mon Père? »(Lc, II, 49) et les dernières syllabes murmurées sur la croix : « Mon Père, je remets mon âme entre vos mains » (Lc, XXIII, 46), nous sentons bien que la pensée du Père a été pour le Christ comme une obsesssion et l'amour du Père, l'unique emploi de son existence.

Un amour toujours traduit concrètement par des actes, car l'amour vrai déteste le verbalisme et la générosité en formules. Un culte absolu de la volonté divine. Une hantise des « commandements » qu'il reçoit du Père. « J'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure dans son amour » (Jo., XV, 10). Tandis que nous sommes portés à identifier précepte et contrainte et par ailleurs, liberté et autonomie, personnalité et indépendance, le mot de « commandement » revient sans cesse avec une complaisance marquée sur les lèvres de Notre-Seigneur; et dans l'Evangile de S. Jean, c'est un refrain qui s'impose à nous, à la manière des versets du psaume 118 qui sans lassitude chante la Loi de Dieu : « Voici le commandement que j'ai

reçu de mon Père » (Jo., X, 18). « Comme mon Père m'en a donné le commandement, ainsi j'agis » (Jo., XIV, 31). « Le Père lui-même m'a commandé ce que je dois dire » (Jo., XII, 50). « Tout ce qui lui plaît, je l'exécute » (Jo., VIII, 29).

Le Christ ne veut rien dire de lui-même; il ne veut rien faire de lui-même; il ne veut rien posséder de lui-même, mais il veut tout tenir du Père. Pas de revendication d'autonomie, mais là désappropriation et l'obéissance totale qui veut être et qui est un amour. Car en Jésus nous pouvons comprendre enfin le sens de cette expression de prime abord étrange, « la loi d'amour ». Spontanément nous opposions d'une part le légalisme, le précepte qui nous brime, le code qui nous enserre de ses articles aux mailles innombrables et, d'autre part, l'amour avec sa liberté, son absence de contrainte et de contrôle, l'aisance de ses démarches, sa grâce et son naturel. Mais dans le Christ toutes ces oppositions sont dépassées. Il y a coïncidence parfaite de sa volonté avec la volonté du Père, sa soumission est une démarche entièrement libre et joyeuse. Il n'y a pas, pour lui, de contrainte qui s'impose du dehors, parce que tout le commandement est intériorisé et dans son Cœur. La dépendance, qui est totale, est aimée par lui totalement. Il recherche avec une sorte d'avidité l'exécution des volontés du Père comme l'expression de l'amour qui le brûle. Le commandement lui est désirable, autant que le pain à l'affamé ou l'eau du puits au caravanier du désert. Il obéit, comme nous respirons et comme nous mangeons, sans nous faire prier, sans avoir besoin d'injonctions menaçantes. « Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père » (Jo., IV, 34).

Cet amour, qui est communiqué au Cœur de Jésus par le Verbe et qui, par conséquent, lui vient finalement du Père, remonte tout entier au Père. Dans l'âme humaine du Christ Dieu tient vraiment toute la place.

L'ordre que j'ai reçu de mon Père.

En même temps le Cœur du Christ est rempli de l'amour des hommes; c'est un fait évident, d'après l'Evangile, que ce Cœur, réservé au Père, est peuplé de l'humanité innombrable. Mais il y a là plus qu'un fait, il y a une nécessité profonde. Jésus aime les hommes, d'un amour qui ira jusqu'à la mort, parce que cet amour est partie intégrante de la volonté du Père sur lui. « Personne ne me prend la vie, mais je la donne moi-même, j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jo., X, 17-18).

Mais ici encore gardons-nous d'imaginer une sorte de prescription juridique, qui demeurerait extérieure au Christ. Le Sauveur aime les hommes parce que son amour coïncide exactement avec l'amour qui est dans le Père, parce que les hommes sont nécessairement pour lui ce qu'ils sont pour le Père. Or le Père, qui est à l'origine de toute

l'initiative divine, a créé le genre humain par un amour gratuit et veut le sauver en lui donnant son Fils, qu'il fera solidaire de ce genre humain : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique » (Jo., III, 16). Il manifeste son amour en décrétant de racheter les hommes par le sacrifice du Verbe fait chair : il le livre pour nous, dit S. Paul. Le Père ne veut les hommes que comme unis à son Fils et ramenés ainsi jusqu'à Lui. Il ne veut les hommes que comme unis ensemble par le Christ et entrant tous avec lui dans l'unité trinitaire, heureux dans la charité même des Personnes divines. C'est d'un seul regard et d'un seul mouvement que le Père aime le Christ, Dieu fait homme et les hommes qu'il doit sauver. Jésus dira dans la prière sacerdotale : « Vous m'avez envoyé et vous les avez aimés comme vous m'avez aimé... Vous me les avez donnés. Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux ! » (Jo., XVII, 23-26). Et saint Paul marquera fortement que, pour le Père, nous ne sommes qu'un avec le Fils : « C'est en lui qu'il nous a choisis dès avant la création du monde... Nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs, par Jésus-Christ... C'est en lui que nous avons la rédemption acquise par son sang... c'est aussi en lui que nous avons été élus... » (*Ephés.*, I).

Le Christ entre dans ce dessein, dans ce mouvement de la Charité éternelle. Voyant les hommes comme le Père les voit, il les aime comme le Père les aime ou plutôt de l'amour même qui est dans le Père. Pour lui, recevoir le « mandat », le commandement du Père, c'est recevoir de lui l'amour, cette « philanthropie » divine dont parle l'Apôtre (*Tit.*, III, 4). Jésus-Christ aime dans le Père et par lui.

Il les aima jusqu'à l'extrême.

Oserons-nous dire alors que, dans le Cœur du Christ, les hommes ne sont pas vraiment aimés eux-mêmes, qu'ils sont pour lui seulement une « occasion » et un « prétexte » à aimer le Père, qu'ils disparaissent dans cette charité théologale ? Qui pourrait le prétendre après avoir lu l'Evangile et contemplé le Sauveur ?

Il y a des paroles qui ne trompent pas et qui rendent directement le son même de l'âme. Le Christ a dit devant la foule des galiléens rassemblés et devant la multitude humaine : « J'ai pitié de cette foule ! » (Mc, VIII, 2).

Il y a des attitudes silencieuses qui sont un au-delà des paroles, qui ne démontrent pas l'amour — c'est impossible — mais qui révèlent un cœur : Jésus a pleuré au tombeau de Lazare et ses ennemis ont été contraints de dire : « Voyez comme il l'aimait ! » (Jo., XI, 36).

Il y a des actes et des engagements qui ne trompent pas et qui réduisent au silence toute objection et tout ergotage : « Personne n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jo., XV, 13). Le Rédempteur est mort pour nous. Et sa mort représente un cas

unique. Offrande entièrement spontanée, sacrifice pleinement libre et non pas simple acceptation d'une situation imposée et de l'héroïsme qu'elle entraîne. « Son départ du monde, dit Origène, eut quelque chose de transcendant... il abandonna la vie avec une souveraineté royale... [4] » Sacrifice absolument lucide, prémédité et voulu d'une volonté formelle pour sauver les hommes et non pas mort qui s'expliquerait par des motifs mêlés, ce qui est le cas de tant de héros. Sacrifice accepté, non pour sauver un ami très cher, mais pour sauver la multitude innombrable, avec tous les indifférents, pour lesquels d'ordinaire nous n'éprouvons que froideur, avec tous les haineux, les brutes sanguinaires qui s'acharnaient sur lui, avec les pires ennemis, ceux dont la haine était recuite, obstinée, infernale : « C'est à peine si l'on meurt pour un juste, dit S. Paul. Mais lorsque nous étions encore des pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous... Lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (*Rom.*, V, 10). Et S. Augustin commente : « Il est mort pour ses ennemis, ou plutôt il est mort pour ses amis, non pas tous aimants, mais déjà tous aimés. »

Il y a enfin des dons qui ne trompent pas : le Christ ne veut pas nous faire de ces cadeaux qu'on ne donne que du bout des doigts et avec son superflu. Il nous donne tous les vrais biens en se donnant lui-même, lui qui les contient tous. Se donner soi-même, expression dont on use et abuse et qui n'est, dans le monde humain, qu'une hyperbole mensongère, avec cette excuse que le don total est pour nous irréalisable. Seul le Christ peut donner plus que son temps, ses sentiments, son dévouement, plus que quelque chose de lui ; seul il peut se donner lui-même : « Prenez et mangez, ceci est mon corps... buvez, ceci est mon sang » (Matth., XXVI, 26-28). Où trouver, en dehors de l'amour eucharistique, le don intégral?

Donner, se donner, pardonner : en présence de ce programme que le Christ a réalisé de point en point de la Crèche à la Croix et à l'Autel, même l'homme le plus douteur ou le plus blasé doit se rendre et redire avec S. Paul : « Il m'a aimé, moi ; il s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20).

Un seul amour dans le Cœur du Christ.

Ainsi ce qu'il y a de plus profond dans le Christ et de constitutif, pourrait-on dire, c'est d'être tout entier « vers l'autre ». Essentiellement Fils de Dieu fait homme et Sauveur des hommes, il est essentiellement « vers le Père » et « vers les hommes » ; mais non point partiellement vers le Père, partiellement vers les hommes ; pas davantage tantôt vers le Père, tantôt vers les hommes. Il n'y a pas en lui deux amours antagonistes et jaloux, qu'il faudrait concilier par un

4. *In Ioan.*, XIX, 4 ; *P.G.*, XIV, 556.

accord, apaiser par un compromis. Il n'y a pas non plus deux amours divergents et alternés, qu'il faudrait unifier par des subtilités ingénieuses. Son amour pour les hommes — si vraiment humain — n'est pas un humanitarisme, mais toujours un acte de charité et une obéissance à son Père. En même temps son amour pour son Père — qui est l'amour du Fils devenu Sauveur — prend inévitablement la forme de l'amour pour les hommes. Dans le Cœur du Christ, l'amour des hommes est une exigence rigoureuse de l'amour du Père, l'expression indispensable de cet amour, la traduction dans ce langage qui seul peut lui agréer, la condition sans laquelle l'amour pour le Père ne serait pas réel ni authentique.

L'âme humaine n'est jamais que l'écho de la voix divine, la réponse suscitée par Dieu qui la touche; et l'âme du Christ ne fait pas exception à cette loi. Le Christ reçoit l'amour du Verbe et, dans cet amour, l'amour qui vient du Père. Or l'amour du Père pour les hommes est bien un amour entièrement gratuit et libre, mais un amour réel. « Voyez quelle charité nous a donnée le Père! » (*1 Jo.*, III, 1). C'est l'amour même du Père pour les hommes qui traverse le Cœur de Jésus et descend jusqu'à nous et c'est par lui que nous sommes aimés.

III. LA CHARITE DANS LE CŒUR DU CHRETIEN

Notre charité continue la charité du Christ.

Sans doute puisque le Maître a déclaré : « Je vous donne un commandement nouveau », notre charité est bien tout d'abord une obéissance à l'ordre du Christ. Puisqu'il a dit : « Aimez-vous comme je vous ai aimés », notre charité est bien une imitation de son attitude de dévouement. Mais elle doit être aussi — et plus profondément — la participation à la charité même du Christ, un flot de cette source jaillissante. C'est dire qu'elle aura le même principe, la même origine que la sienne; c'est dire aussi qu'elle visera le même objet, qu'elle aimera tout ce qui est aimé par le Cœur du Christ.

La charité ne peut être authentique en nous que si elle nous est donnée. N'allons pas nous imaginer qu'elle soit une initiative humaine. Ici comme partout s'applique le principe de S. Paul : « Qu'as-tu donc, homme, que tu n'aies pas reçu? » (*I Cor.*, IV, 7). Tout ce qui a en nous une valeur nous vient de Dieu. Aimer, c'est d'abord être aimé : « Il nous a aimés le premier » et ainsi il nous a donné le pouvoir de l'aimer [5]. Cette priorité absolue est le privilège de la Divinité. L'amour de Dieu nous devance, nous ne pouvons que l'accueillir; notre amour n'est qu'une réponse, généralement tardive et languissante, à l'amour du Père qui nous est donné par le Christ et en lui. Le Saint-Esprit, qui est l'Esprit même du Fils, nous est envoyé pour nous conformer au

5. *1 Io.*, IV, 19; cfr S. Aug., *In Epist. Ioan.*, tract. IX, 9; *P.L.*, XXXV, 2051.

Fils et nous faire agir dans le Fils. Notre accueil à la charité divine doit être le même que l'accueil du Cœur de Jésus. Puisque notre amour est la prise de conscience de l'amour de Dieu pour nous, il doit être à la fois et indivisiblement la réponse personnelle de notre cœur à Dieu qui nous aime et la communion intime à cet amour de Dieu qui aime tous les hommes.

Le Nouveau Testament oublie-t-il l'amour envers Dieu?

Notre charité chrétienne est avant tout et profondément un amour de Dieu : il y a un théocentrisme obligatoire dont rien ne peut la dispenser, c'est une évidence. A notre époque pourtant on ne s'est pas toujours gardé de certaines déviations, au moins de certaines exagérations verbales allant à minimiser le premier commandement. A quelques-uns il apparaîtrait, pour un peu, comme caractéristique de l'Ancien Testament et par conséquent vieilli. On relèverait volontiers que, dans l'Evangile, Notre-Seigneur ne l'a mentionné qu'une fois, pour répondre à la question d'un scribe et d'ailleurs sans y insister; tandis qu'il a inculqué avec quelle vigueur et quel relief le commandement de l'amour du prochain! Et l'on fait remarquer que, dans l'anticipation esquissée par le Maître du jugement suprême, le Juge ne pose aux prévenus qu'une question : « Qu'as-tu fait pour tes frères ? » et ne leur demande pas : « Qu'as-tu fait pour Dieu? »

Mais tout cela paraît fort contestable. Si le Christ est venu, non pour abroger la Loi, mais pour l'achever, comment aurait-il pu oublier, minimiser, considérer comme secondaire ce qui est, non pas un légalisme caduc, mais la substance même de la Loi, ce qui exprime l'attitude essentielle de l'homme? Pédagogiquement, le Maître n'avait pas à insister sur le premier commandement qui tenait, au moins en principe et en droit, une telle place, toute la place dans l'âme religieuse d'Israël : il n'avait pas à enfoncer cette porte largement ouverte; tandis qu'il avait à démolir les barrières tenacement opposées par l'égoïsme à l'amour des autres. Quant à saint Paul, s'il est vrai que, pour caractériser la démarche que Dieu réclame de l'homme, il emploie, non le terme de charité, mais celui de « foi », on sait bien que, pour lui, ce mot signifie une reddition totale de l'homme à Dieu et par conséquent implique l'amour.

D'ailleurs, au delà des textes et des remarques philologiques, il faut nous souvenir de la grande vérité, que la Loi chrétienne, c'est le Christ lui-même, ses actes, ses gestes, son comportement, aussi bien que ses paroles. Car « en celui qui est le Verbe tout est Verbe », dit S. Augustin. Même si l'Evangile ne nous avait rapporté aucun enseignement explicite de Jésus sur l'amour que nous devons à Dieu, il nous suffirait de le contempler dans sa prière, de pénétrer dans le secret de son âme, comme tant de notations évangéliques nous y invitent, de deviner à quel point le Père est sa grande préoccupation

et l'amour du Père, la seule occupation de son âme profonde. C'est à toutes les heures et par toute sa vie qu'il proclame : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ! »

Notre amour pour le Père, notre amour pour le Christ.

Notre charité doit donc aller au Père, comme la charité du Christ. Mais notre situation est différente de la sienne. Le Père, que son âme humaine contemplait dans le face à face de la vision béatifique, demeure pour nous invisible. Situation dangereuse qui risque d'être fatale à notre amour : « Dieu, personne ne l'a vu jamais », dit S. Jean ; heureusement il ajoute : « Le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, nous l'a raconté » (Jo., I, 18). Heureusement Notre-Seigneur nous le « raconte » et nous le rend lisible ; bien plus, il nous le révèle et nous le fait voir : « Philippe, qui me voit voit mon Père » (Jo., XIV, 9). Le Christ est lui-même une transparence de Dieu, une manifestation de sa Bonté et de son Amour : « Dieu (le Père) notre Sauveur a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes » (*Tit.*, III, 4).

Dieu n'est donc plus lointain, ce qu'il serait pour nous s'il restait invisible, ce qui impliquerait, pour les êtres de chair et de sang que nous sommes, une épreuve quasi insurmontable. « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nous avons touché de nos mains du Verbe de Vie... nous vous l'annonçons », proclame S. Jean avec quel accent de triomphe, « car la Vie s'est manifestée, nous l'avons vue et nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue... » (*1 Jo.*, I, 1-2). Dieu est devenu comme sensible à tous les sens de l'homme ! Ainsi, dans le Christ, nous atteignons le Père et nous pouvons l'aimer. Le Tout-Autre s'est fait l'un d'entre nous ; l'Inaccessible est désormais à notre portée, à portée de nos yeux et de notre cœur.

L'homme bienfaiteur de Dieu?

Et parce que Dieu est devenu homme, notre amour va bénéficier d'un privilège inespéré. Tout amour veut être donateur et pour cela doit être riche. Or vis-à-vis de Dieu nous sommes condamnés à une mendicité qui semble irrémédiable : recevant tout, nous n'avons rien à donner. Et surtout lui n'a rien à recevoir : on n'enrichit pas l'infiniment Riche. Mais voici que le Christ qui est Dieu peut désormais recevoir. On peut donner quelque chose à celui qui n'a besoin de rien. A la Samaritaine Jésus a dit : « Donne-moi à boire » (Jo., IV, 7). La maison de Béthanie lui a offert l'hospitalité. A ceux qui lui rendaient service il a dit merci. Il a défendu contre la malveillance et l'avarice cette femme à la générosité déraisonnable, qui avait répandu sur lui un parfum d'un grand prix : « Pourquoi lui faites-vous de la peine ? C'est une bonne action qu'elle a faite pour moi » (Matth.,

XXVI, 10). Au chemin des douleurs il a béni le Cyrénéen qui l'aidait à porter sa croix. Dans son agonie de la neuvième heure il a cherché une pitié humaine. Le Dieu fait homme implore les hommes et veut avoir besoin d'eux.

Au reste, par cette attitude il nous révélait ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'amour de Dieu pour les hommes. Car l'Infini, l'Absolu, l'Indépendant veut librement avoir besoin du rien que nous sommes. Celui qui aime ne se met-il pas toujours, d'une certaine manière, dans la dépendance de celui qu'il aime et dont il aspire à être aimé? Lorsqu'à Bethléem le Christ, tel un sans-abri, demandait asile et attendait qu'une porte s'ouvrît, ne nous révélait-il pas ce que l'Apocalypse exprimera en une image inoubliable, Dieu se tenant debout à la porte de notre âme : « Voici que je suis à la porte et je frappe » (*Apoc.*, III, 20). Et lorsque, sur la croix, Jésus murmure : « J'ai soif ! » (Jo., XIX, 28), n'évoque-t-il pas la soif incompréhensible de Dieu pour les hommes, exprimée par S. Grégoire de Nazianze en une formule saisissante : « Il a soif qu'on ait soif de lui [6] » ?

Notre amour pour Dieu, pour le Dieu fait homme, peut être vraiment une « agapè », une générosité qui donne et pour laquelle il nous remercie.

Impossible d'aimer Dieu sans aimer les hommes.

Pour nous comme pour le Christ l'agapè qui s'adresse à Dieu doit être un amour pour les hommes. De même que, dans le Cœur humain de Jésus, la charité pour le Père avait à s'exprimer par l'amour de l'humanité, ainsi notre charité pour le Christ et finalement pour le Père doit prendre cette forme de la charité pour nos frères. C'est le langage dans lequel il faut la traduire, le seul langage que Dieu veuille écouter, le seul qu'il ait décidé de comprendre.

A partir de l'Incarnation, il serait évidemment chimérique de prétendre aimer le Père sans aimer le Fils, car le Maître le déclarait : « Nul ne va au Père que par moi » (Jo., XIV, 6). L'amour pour le Christ n'est donc pas un détour facultatif, une complication inutile dans notre marche vers le Père : il est le chemin le plus direct et même le chemin unique, en dehors duquel il n'y aurait qu'égarement.

Or il serait tout aussi illusoire, aussi impensable de prétendre aimer le Christ sans aimer les hommes. S. Jean établit avec vigueur cette connexion nécessaire : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés. Bien-aimés, si Dieu nous a tant aimés, nous devons, nous aussi, avoir de l'amour les uns pour les autres. Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » (*1 Jo.*, IV, 10-12).

6. S. Grég. Naz., Disc. XL, 27; *P.G.*, XXXVI, 397.

Et S. Augustin, le docteur de la charité, nous donne de cette doctrine johannique un commentaire inégalé : « Quiconque aime les fils de Dieu aime le Fils de Dieu ; et quiconque aime le Fils de Dieu aime le Père. Impossible d'aimer le Père en n'aimant pas le Fils. Et qui aime le Fils aime aussi les fils de Dieu. Quels fils de Dieu? Ceux qui sont membres du Fils de Dieu... Supposons d'autre part que tu aimes ton frère. Peut-être aimes-tu ton frère sans aimer le Christ? Mais comment le pourrais-tu, puisque tu aimes les membres du Christ? Aimant les membres du Christ, tu aimes le Christ ; aimant le Christ, tu aimes le Fils de Dieu ; aimant le Fils de Dieu, tu aimes aussi le Père. Impossible de diviser l'amour. Choisis toi-même qui tu veux aimer : tout le reste immédiatement va suivre. Essaye de dire : « J'aime Dieu, Dieu seul, le Père. » — Illusion ! si tu aimes, tu ne l'aimes pas seul ; si tu aimes le Père, tu aimes le Fils. « Eh bien ! voici, j'aime le Père et le Fils, mais c'est tout : Dieu le Père et Dieu le Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est monté aux cieux et est assis à la droite du Père. » — Illusion ! Si tu aimes la Tête, tu aimes les membres. Mais si tu n'aimes pas les membres, tu n'aimes pas non plus la Tête... Et quels sont ces membres? vous le savez, c'est l'Eglise de Dieu elle-même. — « Mais pourtant, dis-tu, on ne peut identifier les fils de Dieu et Dieu lui-même ! » — Sans doute, mais quiconque aime Dieu aime les commandements de Dieu. Et quels sont les commandements de Dieu? — « Je vous donne un commandement nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres. » Ne te dérobe pas à l'amour sous prétexte d'un autre amour ! Dans cet amour tout se tient : il est lui-même unifié et il réduit tout à l'unité. Tout est fondu dans sa flamme [7]. »

Dialectique de la charité.

Pourquoi cette dialectique rigoureuse? Pourquoi cette chaîne imbrisable? Pourquoi ne peut-on choisir dans l'amour?

Quant au premier chaînon, pas de doute possible : manifestement il est solide de la solidité même de l'amour trinitaire. On ne peut aimer le Père sans aimer le Christ, puisque le Christ a pu dire : « Moi et mon Père sommes un » (Jo., X, 30), puisque sa doctrine n'est pas sa doctrine, mais la vérité du Père, puisque, ne faisant rien de lui-même, tout ce qu'il fait est fait en lui par le Père. Dès lors, le méconnaître, c'est méconnaître le Père (Jo., XVI, 3), le détester, c'est détester le Père (Jo., XV, 23), même à l'instant où l'on proclame : « Nous n'avons qu'un Père, qui est Dieu » (Jo., VIII, 41). Le Christ n'est pas seulement l'envoyé et le plénipotentiaire de Dieu, ce qui, d'ailleurs, suffirait pour que, juridiquement, l'amour et la haine pour le Christ remontent jusqu'à Dieu. Le Christ, bien

7. *In Epist. Io.*, tract. X, 3 ; *P.L.*, XXXV, 2055-2056.

plus encore, est le « Sacrement » du Dieu invisible, c'est-à-dire qu'il est tout ensemble présence réelle et efficace du Père et révélation qui le manifeste. Comment vouloir aimer Dieu et le refuser quand il se présente?

Or voici que la même question se pose quand il s'agit du Christ : comment vouloir aimer le Christ sans aimer ceux en qui il se présente? Dans la chaîne de l'amour, le second chaînon est solide comme le premier, bien qu'étant d'une tout autre nature. Pour montrer qu'il est impossible d'aimer Dieu sans aimer les hommes, S. Augustin faisait appel à la volonté positive du Seigneur : impossible de l'aimer sans aimer ses commandements [8]. Et c'est très juste.

Mais il faut aller plus profondément au cœur du problème et ajouter : de même que le Christ est le « sacrement » du Père, c'est-à-dire sa manifestation, le signe par lequel il est révélé et, pour nous, concrètement, le moyen de l'atteindre et de l'aimer, ainsi, d'une manière toute différente mais très réelle, les hommes sont pour chacun de nous le signe, le « sacrement » du Christ.

Ici, il conviendrait de rappeler les analyses du P. de Lubac à propos du « sacrement » qu'est l'Eglise. « Toute réalité sacramentaire, dit-il, a un double caractère. Etant le signe d'autre chose, il faut qu'elle soit traversée, non pas à moitié, mais totalement. On ne s'arrête pas au signe; il ne vaut pas par lui-même; par définition, il est chose diaphane : il s'efface devant ce qu'il montre... A cette condition, il n'est pas intermédiaire, mais médiateur. Il n'isole pas l'un de l'autre les deux termes qu'il a charge de relier, il ne met pas entre eux une distance, mais au contraire il les unit, en rendant présente la chose qu'il évoque. Son second caractère, indissociable du premier, sera de ne pouvoir jamais être rejeté comme ayant cessé d'être utile. Ce milieu diaphane, qu'on doit traverser toujours et totalement, on n'a cependant jamais fini de le traverser. C'est toujours à travers lui qu'on atteint ce dont il est signe. Jamais il ne peut être dépassé... [9] »

Il semble que l'application de ces principes se fasse d'elle-même au problème qui nous occupe. C'est dans l'humanité du Christ « sacrement » de Dieu et dans cette humanité seule que nous pouvons atteindre Dieu. Non point, certes, que l'humanité du Christ soit elle-même la Divinité et que nous puissions nous arrêter à cette humanité. Mais la Divinité n'est pas au delà du Dieu fait homme et nous n'avons pas, pour la trouver, à dépasser le Christ.

Ainsi, d'une manière analogique et toutes proportions gardées, c'est dans les hommes, « sacrement » du Christ, que nous atteignons le Christ lui-même. Notre amour pour eux traverse leur réalité humaine, puisqu'il ne veut pas être une idolâtrie, mais c'est dans cette

8. *In Epist. Io.*, tract. IX, 11; *P.L.*, XXXV, 2053.
9. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*. Chap. : *Le Sacrement de Jésus-Christ.*

réalité et en l'aimant que nous trouvons l'Homme-Dieu. « Dieu vient à nous et nous l'atteignons dans sa transcendance par et dans les visages qu'il offre à nos regards éclairés par la foi [10]. » Pour nous le prochain est le « mystère » de Dieu, c'est-à-dire l'Inaccessible dans son accessibilité. Les hommes représentent, au sens fort, le Christ, c'est-à-dire sont pour nous une présence et une manifestation du Dieu fait homme.

Les hommes révélation de Dieu?

Que les hommes nous révèlent Dieu, c'est un enseignement de Notre-Seigneur lui-même, s'il faut lui attribuer une parole rapportée par la tradition, au témoignage de Clément d'Alexandrie : « Voir ton frère, c'est voir Dieu [11]. » C'est bien, en tout cas, la doctrine de S. Jean, lorsqu'il affirme avec une assurance imperturbable : « Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu » et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas » (*1 Jo.*, IV, 20).

Devant ce raisonnement à première vue étrange nous serions tentés de nous récrier : paradoxe et même sophisme! Nous ne les voyons que trop, nos frères les hommes, avec leurs défauts encombrants, leurs péchés et leurs vices qui découragent la sympathie : qu'ils se cachent! qu'ils soient moins visibles, pour nous faciliter la charité! Quel rapport entre ces misérables et l'infiniment Parfait? Quel rapport entre ces hommes et le plus beau des enfants des hommes? Comment le reconnaître dans ces visages grimaçants, parfois criminels, dans ces caricatures et ces laideurs?

Perspicacité de la Foi.

La charité authentique s'appuie toujours sur la foi; et toujours la foi est difficile et requiert de nous un effort. Remarquons bien que les contemporains du Dieu fait homme n'en ont pas été dispensés; et même que, pour eux, cet effort était spécialement méritoire. Nous songeons d'abord à leurs privilèges, pour les envier. Mais avons-nous réfléchi au problème, tel qu'il se posait pour eux, redoutable? Comment croire à la divinité de Jésus de Nazareth? Comment découvrir la majesté de Yahvé dans cet homme, si pareil aux autres hommes, soumis aux mêmes nécessités de la vie, ayant faim et soif, sentant durement la fatigue, ne faisant que des miracles assez parcimonieux, obligé de fuir devant ses ennemis? Comment croire à la divinité de ce Jésus à la face rouge de sang, défiguré par les crachats et les coups? Comment adorer le pendu de la croix, le condamné au supplice déshonorant, ayant pour compagnons des criminels de droit com-

10. Cfr Plé, *Un Mystère de Dieu, le prochain,* dans *La Vie spirituelle,* t. 73.
11. Clément d'Alex., *Stromate* I, 19; *P.G.*, VIII, 812.

mun? Sur le Calvaire était-il facile de croire à la parole du Thabor : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Matth., XVII, 5), à la parole du Cénacle : « Philippe, qui me voit voit mon Père » (Jo., XIV, 9)?

La foi est toujours un dépassement du visible, un au-delà des apparences. Quand nous avons à aimer les hommes, le regard de notre foi doit se porter au delà de l'immédiat, du visible, de l'humain, si souvent trop humain.

Comme le Christ, dans toutes les situations, était le Dieu fait homme, présence et apparition du Père, ainsi les hommes sont réellement présence et apparition du Christ, si du moins nous savons les regarder. Souvenons-nous que l'amour qui s'adresse à un être imparfait n'est jamais un regard de complaisance satisfaite, mais bien plutôt une divination et une espérance. Suivant la comparaison de S. Augustin, la charité aime les hommes à la manière dont le sculpteur aime le bois brut, entrevoyant dans sa masse disgracieuse le chef-d'œuvre qu'il sera demain [12]. Il faut voir les hommes comme Dieu les voit et les aime, dans la perspective de l'acte créateur, de l'Incarnation, de la vie éternelle. Ils sont créés à l'image de Dieu, ils sont enfants de Dieu. Mais, dit S. Jean, « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté... Lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jo.*, III, 2). La réalité profonde de l'homme n'est pas ce qu'il paraît aujourd'hui, ni ce qu'il est actuellement, mais ce à quoi il est appelé et ce qu'il deviendra, s'il veut y consentir. La valeur foncière de l'humanité, c'est qu'elle a été créée par le Père dans le Christ et pour lui, c'est-à-dire pour former avec lui le grand Christ unique et total. Les hommes sont au Christ. Ils sont ses membres, à proprement parler, malgré leurs défauts, leurs tares, leurs faiblesses, si dès maintenant ils lui sont unis par la grâce. Et même si aujourd'hui encore ils sont séparés du Christ, ils sont à lui, puisqu'ils sont vraiment appelés à devenir ses membres.

Déjà tous les hommes appartiennent réellement au Christ. Car du moment qu'il y a eu l'Incarnation, le Fils de Dieu, en devenant un homme, s'est uni mystérieusement à toute l'humanité. Et du moment qu'il y a eu la Croix rédemptrice, cette humanité est en principe sauvée, tout entière elle a reçu une consécration. S. Augustin, à l'encontre des donatistes, dont la charité voulait être partielle, géographiquement limitée, « africaine », disait : « Etendez votre charité à tout l'univers, si vous prétendez aimer le Christ, puisque les membres du Christ (les chrétiens) se trouvent dans tout l'univers [13] »; il faudrait ajouter : puisque tous les hommes, dans l'univers, sont ou doivent être les membres du Christ.

Voilà pourquoi le Juge suprême pourra dire, sans figure de style et sans impropriété de termes : « Tout ce que vous avez fait au plus petit des miens, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matth., XXV, 40).

12. *In Epist. Io.*, tract. VIII, 10; *P.L.*, XXXV, 2042.
13. *In Epist. Io.*, tract. X, 8; *P.L.*, XXXV, 2060.

La foi, qui est une lumière divine, doit nous faire voir avec le regard même de Dieu : elle nous donne la perspicacité indispensable pour déceler le Christ dans tout homme, jusque dans le malade, le déchet d'humanité que le ciel transfigurera, jusque dans le criminel, qui est un saint en espérance. La charité, qui vient directement du Cœur de Dieu, nous donne la générosité et l'élan nécessaires pour aimer le Christ, même lorsqu'il est déshonoré, même lorsqu'il paraît méconnaissable.

Aujourd'hui nous sommes les bienfaiteurs du Christ.

La charité y trouve d'ailleurs sa récompense immédiate. Nous remarquions que depuis l'Incarnation l'homme peut être le bienfaiteur du Dieu fait homme. Mais aujourd'hui ce n'est qu'en aimant le Christ dans les hommes que nous pouvons lui rendre service. Notre amour qui veut « faire quelque chose pour lui » ne peut l'atteindre en sa propre personne. Glorifié au ciel, nous ne pouvons lui porter secours et l'aider. Seuls ont connu ce privilège les quelques hommes qui l'ont rencontré dans sa vie terrestre si brève. Et maintenant c'est trop tard. Disons plutôt : ce serait trop tard, s'il n'avait pas encore besoin de nous dans la personne de ses frères, de nos frères. « Je suis monté au ciel, lui fait dire S. Augustin, mais encore maintenant je suis sur la terre; ici je siège à la droite du Père, là, aujourd'hui encore, j'ai faim, j'ai soif, je suis voyageur [14]. » « Il y aura toujours des pauvres avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours » (Matth., XXVI, 11), disait Notre-Seigneur quelques jours avant la Passion. Et pourtant, en un sens très vrai, avoir des pauvres avec nous, c'est avoir toujours le Christ avec nous. « Le Christ, qui était riche, est devenu indigent jusqu'à la fin du monde. » Tous les hommes sont des pauvres, à des titres divers, quel que soit l'aspect, le caractère de leur pauvreté. Tous ils nous sollicitent et attendent que nous les aimions.

Et cet amour atteint le Christ lui-même qui semblait inaccessible. Expliquant le dialogue du Sauveur et de S. Pierre après la Résurrection, S. Augustin le commente ainsi : « Le Seigneur n'a posé à Pierre qu'une question : « M'aimes-tu? ». Pierre aime le Seigneur; que va-t-il donner au Seigneur? Jésus ne lui dit pas : « Si tu m'aimes, rends-moi service. » Ce qu'on faisait pour lui naguère, on ne le peut plus, maintenant qu'il va monter au ciel. Que pouvait donc lui donner S. Pierre qui l'aimait? Ecoute cette parole : « Pais mes brebis, c'est-à-dire fais pour tes frères ce que j'ai fait pour toi [15] ! »

Un amour réel et effectif pour l'homme.

Cette charité est théologale : elle refuse de s'arrêter au plan de

14. *In Epist. Io.*, tract. X, 9; *P.L.*, XXXV, 2060.
15. *In Epist. Io.*, tract. V, 5-6; *P.L.*, XXXV, 2014-2015.

l'amour humain. N'allons pas toutefois nous imaginer un acte de dévotion envers Dieu, qui arriverait à faire abstraction de l'homme qu'on prétendrait aimer. La charité théologale est un amour réel pour l'homme et même le plus fort des amours possibles. On voit l'illusion de ceux qui diraient : « Je ne veux pas de votre charité, je ne veux que d'un amour humain. » Marché de dupes, échange ruineux. En refusant d'être aimés pour l'amour de Dieu, comme on dit quelquefois, ils refusent d'être aimés par l'amour de Dieu, par la charité divine. Or, comme le déclare S. Jean, « Dieu est plus grand que notre cœur » (*1 Jo.*, III, 20). La manière divine est la vraie manière d'aimer. Nous voulons sincèrement aimer les hommes : allons-nous prétendre, avec notre cœur humain faire mieux que le Cœur du Père? Les hommes veulent être aimés eux-mêmes et réellement : vont-ils penser qu'un amour humain est plus réel que l'amour créateur, plus authentique que la charité de Dieu décidant de sauver les hommes? Vont-ils douter de la sincérité et du sérieux de l'amour du Rédempteur pour l'humanité? Quelle philanthropie laïcisée pourrait soutenir la comparaison avec la charité chrétienne, puisque cette charité consiste à aimer comme le Père et comme le Fils, bien mieux, à aimer avec l'amour même du Père et du Fils, qui, passant par le cœur du chrétien, vient atteindre l'homme dans sa réalité misérable et précieuse?

Le Christ a aimé « jusqu'à l'extrême » en donnant sa vie; il a aimé « jusqu'à l'extrême » en aimant ses ennemis. C'est aussi jusqu'à cet extrême, jusqu'à ces limites que nous devons aimer si l'occasion s'en présente. Et même si nous n'atteignons pas ces limites héroïques, le champ qu'elles dessinent est évidemment celui de l'amour réel, l'amour qui dépasse les paroles trop faciles [16].

Cet amour effectif consiste à donner ce que nous avons de meilleur, c'est-à-dire finalement ce que nous sommes, nous-mêmes. Tout le reste n'a de prix que comme symbole et témoignage de ce don qui seul a une valeur. L'huile et le vin du bon Samaritain ne guérirent les plaies du blessé que parce qu'il y versait en même temps une sympathie et une tendresse. Et S. François d'Assise ne se contenta pas de faire l'aumône au lépreux, il lui donna un baiser. Comme le Christ, à la margelle du puits, demandait de l'eau, mais avait soif de l'amour des âmes, les malheureux, dans leurs pires détresses physiques, ont besoin d'autre chose que d'aliments, de logis et de remèdes, ils ont soif de l'amour véritable. Ils ont finalement besoin de Dieu, quelle que soit l'expression de leur désir ou leur manque apparent de désir, quel que soit leur cri d'appel ou leur négation qui blasphème. En leur donnant notre amour et notre cœur, nous devons leur donner Dieu et son amour qui est en nous. « Ce pauvre te demande du pain... il te demande, bien plus encore, ta sainteté. » Tous ces hommes ont be-

16. Cfr S. Augustin, *In Ep. Io.*, tract. V, 12; *P.L.*, XXXV, 2018.

soin de la vie divine, de cette communion avec Dieu, qui seule peut produire l'amour authentique, opérer l'union entre les hommes et par conséquent créer le bonheur. « Qu'ils soient un, ô mon Père, comme vous et moi sommes un qu'ils soient consommés dans l'unité » (Jo., XVII, 23).

Point de partage entre Dieu et les hommes.

Pas plus dans notre cœur que dans le Cœur du Christ il ne peut y avoir de partage entre deux amours antagonistes ou seulement divergents, qu'il s'agirait d'équilibrer par négociations et compromis. On a dit avec raison que l'honneur est d'un seul tenant. Disons que la charité est d'un seul tenant. On le comprend mieux si l'on se rappelle que l'acte de charité en nous n'est pas le produit de nos forces humaines, mais qu'il est l'amour divin qui nous est communiqué et l'accueil que nous lui faisons.

Le Christ aime avec la charité divine que reçoit son Cœur humain : il aime donc avec l'amour du Verbe, qui est indivisiblement un amour pour le Père et un amour pour les hommes. Or nous aimons avec la charité qui nous est donnée par le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ. Quand on aime dans l'Esprit du Christ, quand on prolonge la charité de son Cœur, on aime ce qu'il aime et comme il aime : notre acte d'amour ne peut être divisé; il est un dans sa réalité profonde.

Dieu ne fait pas concurrence à l'homme.

Il est bien vrai que cette charité s'adresse à deux termes qui semblent absolument disparates, séparés même par un abîme : Dieu, l'Etre infini et ce néant qu'est l'homme. Le dualisme de l'amour semble irrémédiable. Et pourtant, à y réfléchir, plus nous verrons Dieu et l'homme comme absolument distincts, moins ils nous apparaîtront comme deux termes opposables. Notre œil doit être simple, nous dit l'Evangile. Dans le regard de la charité il n'y aura pas l'effort contre nature de celui qui voudrait contempler du même regard la terre et les étoiles du ciel. Dans le mouvement du cœur qui aime il n'y aura pas à craindre de distortion ni d'écartèlement.

Seul l'humanisme athée peut redouter ou feindre de redouter que tout ce qui est donné à Dieu ne soit, par le fait même, enlevé à l'homme; mais ce faisant, il méconnaît la transcendance de Dieu. C'est parce que Dieu est l'Infini qu'il ne gêne pas l'homme et qu'entre eux aucune concurrence n'est possible. Ainsi, disent les philosophes, parce que Dieu est la Cause première et non point au niveau des causes secondes, son action, qui opère dans toute activité créée, n'entrave pas l'action libre de l'homme, mais permet cette action libre et la produit. Parce que Dieu est l'Etre, le seul qui existe au sens fort, bien loin d'empêcher les êtres participés d'exister réellement, il les fait exister. Il faut dire de même : parce que Dieu est

l'infiniment Aimable et seul digne d'être aimé, il ne détourne pas de l'homme notre amour, comme s'il avait des raisons d'être jaloux de lui, mais il le rend digne d'être aimé réellement. C'est parce que Dieu et l'homme ne sont pas sur le même plan qu'ils peuvent être aimés par la même charité. « Dans tout ce qui préoccupe l'homme, disait Kierkegaard, Dieu n'est jamais un importun. » Moins que jamais est-il ce tiers indiscret et indésirable entre celui que j'aime et mon cœur.

Dieu est la Valeur transcendante et absolue, créatrice de valeurs. L'homme a une valeur authentique, mais seulement dans son rapport avec Dieu, parce qu'il est « à son image et à sa ressemblance », parce qu'il est divin et divinisable. Pas plus que l'homme, néant et créature, n'a en lui-même sa solidité propre et sa consistance, pas davantage n'a-t-il en lui-même sa propre amabilité. Il n'est aimable que dans ses possibilités, dans son mystère, dans son avenir divin. « Tel qu'en lui-même enfin l'Eternité le change... » L'amour pour l'homme est, en bonne partie, un rêve, un désir qu'il soit aimable et aussi un effort pour qu'il le devienne; à défaut du pouvoir créateur qui ne nous appartient pas, notre amour doit être une volonté de promotion, une tentative généreuse pour que se réalise le rêve et le projet de Dieu qui donne à l'homme sa noblesse.

L'homme ne sera donc vraiment aimé que s'il est aimé comme Dieu l'aime, avec Dieu et en Dieu. Cet amour essentiellement surnaturel, bien loin de vider de sa substance notre amour pour nos frères, est la condition même de sa réalité.

IV. VALEUR DE LA CHARITE FRATERNELLE

Quel est le premier commandement?

Pour nous comme pour le Christ, l'amour des hommes n'est pas seulement une expression authentique et louable de l'amour de Dieu; il en est l'expression nécessaire. A tel point que S. Augustin, expliquant la parole de Notre-Seigneur sur les deux commandements, n'hésite pas à affirmer : « L'amour de Dieu est le premier précepte dans l'ordre de la dignité; l'amour du prochain est le premier dans l'ordre de l'agir [17]. »

Et cela nous fait comprendre l'insistance quasi exclusive de S. Paul et de S. Jean sur la charité fraternelle : « Aidez-vous mutuellement à porter vos fardeaux et ainsi vous accomplissez la loi du Christ » (*Gal.*, VI, 2). « Tout est récapitulé dans cette parole : Tu aimeras le prochain comme toi-même... La charité est donc le plein accomplissement de la Loi » (*Rom.*, XIII, 9-10). « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous » (*1 Jo.*, IV, 12).

17. *In Ioan. Evang.*, tract. XVII, 9; *P.L.*, XXXV, 1531.

Il faut agir : voilà l'action par excellence. L'homme est un voyageur en marche vers Dieu : qu'il prenne le chemin, le seul chemin qui conduise à Lui, le chemin de l'amour fraternel, en dehors duquel il n'y a que divagations dans « les faux sentiers ténébreux » (*1 Jo.*, II, 11). Tout, par là-même, est assuré, car il est certain qu'il aime Dieu et demeure en Lui.

La seule preuve de l'amour authentique.

Nous vivons dans le monde des signes ; nous ne voyons pas Dieu face à face ; l'amour du prochain reste le contrôle indispensable et la seule preuve convaincante de notre amour du Dieu caché. Car rien n'est plus sujet aux méprises que cet amour. La charité surnaturelle, en elle-même, ne tombe pas sous notre conscience psychologique : des sentiments à fleur d'âme peuvent la contrefaire et même des paroles où le lyrisme remplace la sincérité. Qu'on se rappelle l'angoisse des mystiques, redoutant ces illusions possibles et cherchant dans l'abnégation, dans l'obéissance, des signes qui ne trompent pas. La charité fraternelle est un de ces signes et de tous le plus rassurant.

« Le moyen le plus certain selon moi, écrit sainte Thérèse d'Avila, de savoir si nous observons les deux préceptes, c'est de voir quelle est notre perfection relativement à l'amour du prochain. Aimons-nous Dieu ? nous ne pouvons le savoir, bien qu'il y ait de grands indices pour en juger. Mais reconnaître si nous aimons le prochain, oui, nous le pouvons. Soyez-en sûres, autant vous aurez fait de progrès dans l'amour du prochain, autant vous en aurez fait dans l'amour de Dieu [18]. »

Bien avant la grande mystique S. Augustin avait dit : « C'est la charité seule qui discerne les fils de Dieu et les fils du diable. Que tous se signent du signe de la croix du Christ ; que tous répondent amen ; que tous chantent alleluia ; que tous soient baptisés, qu'ils entrent dans l'église, qu'ils remplissent les basiliques : on ne peut encore discerner les fils de Dieu des fils du diable : seule la charité les discerne. Ceux qui ont la charité sont nés de Dieu ; ceux qui ne l'ont pas ne sont pas nés de Dieu. Indice essentiel, discernement essentiel. Possède tout ce que tu veux, si cela seul te manque, tout le reste ne te sert à rien ; aie la charité : même si tout le reste te manque, tu as accompli la Loi... Mais où devons-nous exercer cette charité ? Dans l'amour fraternel. Tu peux me dire : « Dieu, je ne le vois pas. » Peux-tu me dire : « Je ne vois pas l'homme » ? Aime donc ton frère. Car si tu aimes ton frère que tu vois, tu verras en même temps Dieu : tu verras la charité même ; et Dieu habite en elle [19]. »

Ailleurs le grand docteur remarque, après S. Jean, que nous possédons déjà la vie éternelle, mais qu'elle est encore à l'état latent, que la racine est bien vivante, que l'arbre est plein de sève, mais que les

18. Château intérieur, 5e demeure.
19. *In Epist. Ioan.*, tract. V, 7 ; *P.L.*, XXXV, 2016.

feuilles et les fruits attendent l'été qui est le ciel. On peut dire que la charité fraternelle est le printemps qui déjà révèle l'amour avant même qu'il ne s'épanouisse dans l'éternité [20].

En effet, avec l'amour du prochain, nous sommes sur un plan expérimental, dans la vie réelle et souvent même prosaïque. Cet homme est sur la route, blessé, perdant son sang. Est-ce que je m'arrête pour me pencher sur lui? ou bien est-ce que je hâte le pas, en faisant semblant de ne pas le voir et de regarder le paysage? Et quand je suis dans ma maison et non plus sur la route, est-ce que je calfeutre portes et fenêtres pour étouffer les cris d'appel? Ou au contraire la pensée des injustices sociales et la détresse de ceux qui ont faim et froid m'empêchent-elles de dormir et me rongent-elles d'inquiétude? Suis-je malade de sympathie auprès de ces malades que je visite? Est-ce que je ressens une agonie à la pensée de tant d'agonies morales que je devine? Lorsque mon frère se débat dans le scandale, est-ce que j'en éprouve moi-même la brûlure? Toutes ces attitudes appartiennent au domaine du visible, du tangible, du contrôlable.

Ce qu'il y a dans l'homme.

Ce comportement, extérieur pour une part, manifeste ce qu'il y a de plus profond dans l'homme et de plus caché, son âme secrète et celui qui l'habite. Mieux que la lampe du sanctuaire n'affirme la présence eucharistique, doublement cachée par les espèces du pain et par le tabernacle, la charité fraternelle révèle que dans ce cœur Dieu est présent. « A ce signe nous savons que nous sommes en Lui » (*1 Jo.*, II, 5). « Celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*1 Jo.*, III, 24). « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli » (*1 Jo.*, IV, 12). « Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*1 Jo.*, IV, 16). Comment ne pas être convaincu par ces déclarations de l'Ecriture, redoublées jusqu'à en paraître obsédantes?

Et nous comprenons que, dans ces perspectives, l'amour des ennemis ait une valeur privilégiée. Le pardon est tellement à contre-courant de notre nature! Celui-là même à qui Dieu a fait grâce de dix mille talents, ne trouve-t-il pas tout indiqué de faire rendre gorge à l'homme qui lui doit cent deniers? Dès lors, si je pardonne de bon cœur à mon ennemi, j'ai la certitude qu'un Autre est présent en moi. « Celui qui a un ennemi à pardonner, disait le Bienheureux de la Colombière, est maître du Cœur de Dieu. » C'est qu'en réalité Dieu est maître du cœur de cet homme. En lui c'est le Père miséricordieux de la parabole qui accueille le prodigue; c'est le Christ du Vendredi Saint qui dit, par ses lèvres : « Mon Père, pardonnez-leur » et qui pardonne par son cœur.

20. *In Epist. Ioan.*, tract. V, 10; *P.L.*, XXXV, 2017.

Et comme la charité fraternelle est, pour celui qui la pratique, la garantie qu'il possède Dieu, elle est pour ceux qui l'entourent, un témoignage que Dieu est présent et agissant dans les chrétiens et dans le monde. Ma charité annonce aux hommes que Dieu les aime. C'est un évangile et un apostolat. Et même, d'après le Discours de la Cène, l'union entre les disciples du Christ, le spectacle de leur charité mutuelle est l'essentiel de l'apostolat, la prédication par excellence, car elle est l'épiphanie de la Trinité, capable de révéler au monde qui l'ignore le vrai Dieu qui est Amour (cfr Jo., XVII, 21).

Ceux qui aiment les hommes en refusant Dieu.

La charité est donc une valeur absolue parce qu'elle est Dieu en nous. Celui qui aime vraiment proclame qu'il n'y a rien de supérieur à la générosité et au don de soi, qu'il n'y a rien au-dessus de l'amour. Il aime l'amour lui-même, dit S. Augustin, et par conséquent il aime Dieu qui est l'Amour [21].

Qui aime Dieu possède Dieu [22]. Mais peut-on posséder Dieu sans le connaître? Et, à la limite, pourrait-on avoir la charité en niant Dieu? Un amour pour l'homme, qui est sincère, mais qui pense et déclare s'arrêter à l'homme, est-il un amour suffisant et qui sauve? Est-il, oui ou non, une charité authentique?

Notre psychologie est toujours approximative et conjecturale; chacune des âmes a son mystère; et des attitudes, apparemment semblables, peuvent cacher des réalités profondes toutes différentes.

Il peut y avoir un amour de l'homme qui veuille être et qui soit un blasphème contre Dieu, une affirmation catégorique proclamant que « l'homme est le seul Dieu de l'homme ». Même dans ce cas il n'est pas évident que tout sentiment religieux soit exclu, mais alors il est essentiellement dévié : on peut rendre un culte à l'humanité, mais ce culte est une idolâtrie; non point l'idolâtrie encore « innocente » du paganisme antique, mais l'idolâtrie des apostats, une divinisation voulue et consciente de l'humain pour se débarrasser de Dieu. Pareille philanthropie est un antithéisme, une religion close, qui a soigneusement muré toute ouverture du côté du ciel.

L'histoire et l'expérience nous montrent d'ailleurs que cette idolâtrie comporte souvent une terrible sanction immanente. La tour de Babel, construite par la coalition de l'humanité contre Dieu, avait abouti à la division, au déchirement irréparable de cette humanité. L'humanisme sans Dieu, tout en proclamant : « L'homme est pour l'homme l'être suprême », aboutit souvent à un drame où l'homme est assassiné; l'antithéisme devient un antihumanisme. « Je ne veux pas m'immoler à ce Dieu terrible qui s'appelle la cité future! », clamait un person-

21. *In Epist. Io.*, tract. IX, 10; *P.L.*, XXXV, 2052.
22. « Tu commences d'aimer : Dieu commence d'habiter en toi. » *In Epist. Io.*, tract. VIII, 12; *P.L.*, XXXV, 2043.

iage d'un roman russe. Il devinait le danger toujours redoutable et qui est, sous prétexte de diviniser l'Homme, de transformer les personnes humaines, les hommes réels et existants, en simples moyens voués à amener cette apothéose. Dans une histoire toute récente « l'homme fait Dieu » nous a été présenté en des scènes d'*Ecce homo* dont nous gardons le souvenir halluciné.

Ceux qui aiment l'homme en ignorant Dieu.

Il peut y avoir aussi un amour pour l'homme qui fait abstraction de Dieu, qui se trompe sur Dieu, mais qui veut être un amour sincère, prêt à accepter tous les sacrifices pour une valeur qu'il considère comme l'Absolu.

Situation analogue à celle de l'homme qui, oubliant Dieu, considère le Devoir comme la Valeur suprême à laquelle il faut tout subordonner, devant laquelle tout égoïsme doit disparaître, pour laquelle il faut donner tout ce qu'on a de plus cher, y compris sa vie. Situation instable et ambiguë, mais qui est pleine de promesses. Car un moment peut venir où l'on comprendra que celui qui se sent lié rigoureusement ne se lie pas soi-même et que l'obligation, en apparence impersonnelle, implique le Législateur personnel; viendra le moment où l'on apercevra que la Justice suprême est l'un des noms authentiques du Dieu vivant.

Mais la montée sera plus facile encore à partir de la charité fraternelle sincère jusqu'à Dieu qui la commande et qui l'inspire. On prendra conscience de l'illogisme intenable : « C'est un mensonge, dit S. Augustin, de déclarer : « j'aime Dieu », quand on n'aime pas son frère; c'est une erreur de dire : « j'aime mon frère », quand on n'aime pas Dieu [23]. » Après tout, le bon Samaritain de l'Evangile était l'adepte d'une religion considérée par Israël presque comme un paganisme. Pourquoi sa charité ne l'aurait-elle pas amené à l'Israël véritable? Quand le Saint-Esprit est dans une âme, il formule en elle une prière et un acte d'amour bien au delà de sa conscience claire, à des profondeurs insoupçonnées. S'il est vrai, comme le disait Monseigneur d'Hulst, que « l'amour pour l'homme n'a qu'un ennemi, l'égoïsme et que l'égoïsme n'a qu'un vainqueur, l'amour de Dieu », dans un cœur qui exclut l'égoïsme par des efforts généreux et sans cesse renouvelés, comment Dieu ne serait-il pas présent et comment ce cœur n'arriverait-il pas à découvrir un nom divin plus beau encore que la Justice et qui est Dieu Charité?

Cet homme de bonne volonté se sera laissé entraîner à la dialectique de l'amour. Sur l'autel où il rendait des hommages au Dieu inconnu, celui qui aime vraiment ses frères verra soudain apparaître le Père et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. Alors il sera prêt à s'approcher d'un autre Autel.

---

23. *In Epist. Io.*, tract. IX, 10; *P.L.*, XXXV, 2052.

O Mystère de l'Unité, ô lien de la Charité!

Car c'est là qu'on doit finalement en venir, c'est là que se trouve récapitulé tout ce qu'on peut dire sur la charité.

L'Eucharistie, qui est le sacrifice même de la Croix renouvelé sous les signes sacramentels, évoque l'amour indivisible du Christ pour le Père et pour les hommes. Elle proclame cet amour pour Dieu qui s'est exprimé dans une obéissance totale et jusqu'à l'anéantissement. Elle proclame l'amour des hommes poussé jusqu'au dévouement absolu pour les hommes.

L'Eucharistie, qui est sacrement et nourriture, est la charité même du Christ qui vient en nous. Elle est un don de l'amour trinitaire et nous apporte cet amour trinitaire; nous avons, par elle, la révélation indubitable que notre charité n'est pas le résultat d'un effort humain, mais un don reçu de Dieu, qu'il nous faut, certes, accueillir activement, comme tous les dons de Dieu, mais que nous n'avons qu'à accueillir.

L'Eucharistie, faite à partir du pain et du vin, c'est-à-dire des grains de blé et des raisins réduits à l'unité, est seule capable de créer l'unité entre les hommes et se propose d'ailleurs ce but suprême : « La vertu même qui y est signifiée est l'unité, dit S. Augustin, pour que devenus son corps, devenus ses membres, nous soyons nous-mêmes ce que nous recevons [24]. » L'assemblée chrétienne, se nourrissant du même pain dans un banquet fraternel, n'est que le symbole et l'image des âmes multiples et diverses qui, par la vertu de ce pain, deviennent une seule âme et réalisent l'unanimité. Seule l'unité réelle dans le Christ, plus profonde que la conscience psychologique, pourra finalement aboutir à cette union consciente entre les cœurs, déjà goûtée partiellement ici-bas, mais qui, épanouie pleinement dans la charité trinitaire, s'appelle le ciel. « Qu'ils soient tous un, mon Père, comme nous sommes un! » (*Jo.*, XVII, 22). Car « c'est dans la société même, dans la charité même, dans l'unité même que se trouve la joie parfaite [25]. »

Lyon. G. SALET, S. J.

---

24. Serm. LVII, 7; *P.L.*, XXXVIII, 389.
25. S. Aug., *In Epist. Io.*, tract. I, 3; *P.L.*, XXXV, 1980.

Eléments pour une Théologie du travail

Dans un article récent, le P. Chenu notait avec mélancolie que nous n'avons pas encore de théologie du travail. Il y a une théologie de la guerre; la théologie de l'histoire, la théologie des affaires sont en train de se construire, mais nous n'avons pas encore de théologie du travail. Le mot même est tout récent et pose un problème qu'il laisse sans solution [1].

Dans ces notes sur la Théologie du travail, on ne prétend pas apporter cette solution mais seulement tracer un programme, dans l'espoir qu'un jeune théologien, doublé d'un historien et d'un économiste, se laissera tenter par lui [2].

---

1. M. Chenu, O.P., *Pour une théologie du travail,* dans *Esprit,* 1952, n. 1, p. 2.

2. D'un point de vue historique, voir M. Sabatier, *L'Eglise et le travail manuel,* 1895, et la rédaction plus brève : *L'Eglise et le travail,* coll. « Science et religion ». — A. Tilgher, *Le travail dans les mœurs et dans les doctrines,* Paris, 1931. — J. Plaquevent, *Aventures de la notion de travail,* dans *Esprit,* juillet 1933.

Du point de vue philosophique, avec des tendances diverses : E. Borne et Henry, *Le travail et l'homme,* 1937 (reste l'ouvrage le plus classique). — J. Haessle, *Le travail,* 1938. — Y. Simon, *Trois leçons sur le travail,* 1936. — J. Vialatoux, *Signification du travail,* 1953. — G. Séailles, *La philosophie du travail,* dans la *Revue de Mét. et morale,* 1921. — C. Bouglé, *Autour de la philosophie du travail,* dans la *Revue de Mét. et de morale,* 1925. — R. Ruyer, *Métaphysique du travail,* dans la *Revue de Mét. et de morale,* 1948. — J. Vuillemin, *l'Etre et le travail,* 1948. — F. Battaglia, *Filosofia del lavoro,* 1951 (voir *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon,* 1951, p. 85). — G. Friedmann, *Où va le travail humain,* 1950. — M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* 1948, p. 215.

Du point de vue théologique : E. Masure, *La théologie du travail,* dans la *Vie spirituelle, Supplément,* 1937. — M. Chenu, *Théologie du travail,* dans le numéro 9 de « Sources », sept-oct. 1953. — R. Brunet, *L'honneur du travail,* coll. « Le témoignage chrétien », 1943. — A. de Bovis, *Le sens catholique du travail et de la civilisation,* dans *N.R.Th.,* mai-juin 1950. — J. Todoli, *Teologia del Trabajo,* dans la *Rivista española de Teologia,* oct. 1952. — N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme,* Essai d'Ethique paradoxale, 1935, p. 274 ss. — H. Clavier, *Le Christianisme et le travail,* 1911. — E. Mauris, *Le travail de l'homme et son œuvre,* dans les *Cahiers théologiques,* 1950. — R. Guelluy, *Le Travail dans la vie du chrétien,* Bruxelles, 1953.

D'un point de vue plus sociologique : P. Lescanne, *Psychologie ouvrière et sens chrétien du travail,* 1940. — M. Malcor, *Au delà du machinisme,* 1937. — *Le travail et les techniques,* 1949. — G. Gurvitch, *Industrialisation et technocratie,* 1948. — La revue *Masses ouvrières* a donné deux fiches bibliographiques (avril-mai 1954). On se reportera aussi aux Journées universitaires de Lyon 1952 (supplément aux *Cahiers universitaires catholiques,* mai 1952), à plusieurs numéros d'*Esprit* (juillet 1933; juillet 1951; juillet 1952; janvier 1953); de la revue *Responsables* (U.S.I.C., 18 Rue de Varennes, Paris, très spécialement mars 1951 : E. Rideau, *Technique et spiritualité*). Nous donnerons plus loin des indications bibliographiques pour telle ou telle période historique.

Que faut-il entendre par ces mots : *théologie du travail?* Ce que Dieu pense du travail humain? ou bien peut-être aussi ce qu'est le travail de Dieu, dont le travail humain est une participation lointaine?

Longtemps, on a répété que le travail est le châtiment du péché originel. Depuis la faute initiale, l'homme doit gagner son pain à la sueur de son front, cultiver une terre où poussent spontanément les ronces et les épines. Mais cette vérité incontestable a été souvent travestie ou simplifiée. On en a tiré des conséquences fort peu chrétiennes. Par réaction, nous serions tentés de méconnaître cet aspect de la réalité et de proclamer : le travail est une joie, uniquement une joie, effort créateur, moyen pour l'homme de se recréer lui-même en façonnant les choses, en transformant la nature.

Joie ou châtiment? Joie ou pénitence? La théologie du travail doit répondre à cette interrogation, nous dire ce que Dieu pense du travail humain, comment la Révélation, interprétée par l'Eglise, parle de la nature et de la fin du travail de l'homme.

Mais du même coup, on envisage les choses sous un aspect proprement divin. Toute perfection consiste à imiter le Père des Cieux, et son fils unique Jésus-Christ. Dieu travaille-t-il? Comment travaille-t-il? *Mon père travaille sans cesse,* dit Notre-Seigneur, *et moi aussi* (Jean, V, 17). Dans une contemplation célèbre, saint Ignace de Loyola, après nous avoir fait admirer les dons de Dieu, montre le créateur présent dans ses dons, travaillant pour nous sans cesse [3]. La théologie du travail, afin de nous parler du travail humain, devra peut-être aussi remonter jusqu'à ce qu'on peut appeler, analogiquement, le travail divin, œuvre de Création, d'Incarnation, de Rédemption.

Mais si les idées mènent le monde, elles s'incarnent aussi dans les faits. Rien ne vaut en pareille matière la confrontation des faits avec les idées, du réel et de l'idéal. Une théologie du travail ne peut se construire dans l'abstrait, sans chercher à voir comment en fait ont travaillé les hommes, selon les époques, les civilisations. L'histoire du travail, au moins en raccourci, est inséparable de l'étude de la théologie du travail.

LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Pour orienter la recherche, il sera bon de partir du vocabulaire. Les mots que nous employons chaque jour sont lourds d'une réflexion séculaire; ils se sont pliés aussi aux variations de la philosophie élémentaire dont vivent les humains.

On a remarqué depuis longtemps que l'étymologie fait du travail une souffrance plutôt qu'une joie. Travail vient de *tripalus,* mot latin qui

3. *Exercices spirituels,* Contemplation pour obtenir l'amour divin, troisième point.

désignait l'appareil employé pour maintenir bœufs et chevaux pendant qu'on les ferre [4]. Le dictionnaire confirme cette première signification. Le travail, dit-il, est une *application des forces qui produit la fatigue; labeur, peine qu'on se donne pour faire quelque chose.* « Travaillez, prenez de la peine », dit le fabuliste. — Second sens : *occupation rétribuée.* Cette indication suppose que l'on travaille d'ordinaire en vue du profit. Est-ce bien là la finalité première du travail humain? — Au sens objectif, le travail est l'équivalent d'*ouvrage, objet que l'on produit ou que l'on transforme par le labeur.* On parle ainsi d'un travail de longue haleine. L'idée de souffrance n'est plus au premier plan. — Mais voici un quatrième sens, qui en fait totalement abstraction : travail : *manière dont un objet est exécuté.* On ne voit plus que la signature de l'artiste ou de l'artisan : « un bijou d'un beau travail. »

Le mot français, lu dans son épaisseur, ne nous dit donc pas spontanément la joie du travailleur, de l'ouvrier; il insiste au contraire sur l'effort, la peine, voire la souffrance. Pour le charger d'espérance, il faudrait presque une révolution dans la conscience commune. Lorsque par analogie on dit qu'un fer travaille, qu'une poutre travaille, on évoque comme une fatigue, une souffrance des choses, fatigue déformante qui, si elle se prolonge, laissera une trace ineffaçable dans l'objet meurtri.

Mais il faut voir aussi les synonymes, les mots apparentés. Pour nous, *ouvrier* est synonyme de *travailleur,* mais les mots *ouvrage, œuvre* n'ont pas tout à fait les résonances du mot *travail.* Une belle œuvre peut avoir été accomplie sans effort et comme en se jouant, tel l'artiste penché amoureusement sur la glaise qu'il façonne et dont il fera un dieu. Tout au moins, la fatigue, l'effort, au lieu d'accabler l'ouvrier, sont pour lui tellement chargés d'espérance qu'ils contiennent déjà la joie vers laquelle ils tendent : avoir créé une œuvre belle et durable. Il faudrait étudier dans le détail ces nuances du vocabulaire, distinguer l'*ouvrage* de la *tâche* ou de la *besogne,* plus encore de la *corvée,* travail imposé du dehors et sans aucun but personnel pour celui qui l'accomplit.

Il faudrait distinguer encore le *métier* et la *profession.* Le métier, c'est l'activité laborieuse de celui qui travaille pour gagner sa vie. Jadis on appelait *gens de métier* les ouvriers et les artisans, les travailleurs manuels. Les autres avaient seulement une *profession*; le but premier de la profession n'est pas de gagner ce qui assure la subsistance. Hier encore, le mot appelait spontanément une épithète de nature : professions *libérales.* Cette nuance de vocabulaire impliquait quelque mépris pour le travail des mains, et si un auteur spiri-

4. J. Lacroix, *La notion de travail,* XXI[es] journées universitaires, supplément aux *Cahiers Universitaires* de mai 1952, p. 3.

tuel a pu consacrer trois volumes au saint travail des mains [5], c'est peut-être que celui-ci avait besoin, même au XIX[e] siècle, d'être réhabilité. L'Europe chrétienne avait oublié les leçons de l'Evangile.

Métier, profession, *vocation*. Ce dernier mot nous élève plus haut. Au lieu d'être imposé du dehors, le travail est alors une réponse libre de l'homme à un appel intérieur. On parlait jadis non seulement de la vocation sacerdotale ou religieuse, mais de la vocation de médecin, d'artiste, de la vocation de marin, plus rarement, il est vrai, de la vocation de charpentier ou de forgeron.

Nous sentons aujourd'hui à divers signes que cette philosophie du langage appelle une révision. On a parlé du *métier d'homme*, d'écrivain, d'artiste, d'apôtre, comme si l'on redécouvrait la beauté et la noblesse du travail manuel, capable aujourd'hui de l'emporter en dignité sur les professions de jadis.

A ces considérations élémentaires, il faut ajouter encore des distinctions importantes, elles aussi chargées d'expérience. Quelle est la nature, quelle est la fin du travail?

La nature du travail est-elle la même pour tous? La réponse est claire. Autre est le travail du maître, autre celui de l'esclave; autre le travail du patron, autre celui de l'ingénieur, du contre-maître ou de l'ouvrier. Autre le travail de l'ouvrier spécialisé, autre celui du manœuvre. Dans une usine, le dosage de la peine et de la joie au travail diffère d'un homme à un autre, d'un atelier à un autre, d'une occupation à une autre. Si bien qu'à la question : le travail est-il une joie ou une souffrance? Il faut répondre par une interrogation : Pour qui? à quel moment? dans quelles circonstances?

Plus significative encore est une distinction classique sur la *finalité du travail*. Les scolastiques ont distingué depuis longtemps entre *finis operis* et *finis operantis*, la fin de l'œuvre et la fin de l'ouvrier. Mais la réalité concrète est encore plus complexe que ne le laisse soupçonner cette distinction. *Finis operis* : il y a des objets de première nécessité, des objets de luxe et des objets dont l'existence est liée au péché du monde. Mais ce qui est objet de luxe pour telle personne peut être objet de première nécessité pour une autre. Le piano est un gagne-pain pour bien des gens, l'automobile un instrument indispensable au commerçant ou au maraîcher. Là encore une immense diversité s'offre à nous, riche en contrastes. Elle fait partie d'un plan providentiel, mais elle est parfois liée au péché des hommes. Il est des objets, il est des travaux dont la justification ne s'obtient qu'à travers une réflexion très poussée. Fabriquer des canons, des obus, des bombes au napalm, cela peut être une nécessité, mais qui ne voit que, sans le péché, ces objets seraient chassés de notre monde, où ils n'auraient jamais dû entrer?

5. Th. Le Blanc, *Le saint travail des mains*, 3 vol., 1891.

Finis operantis : Louis XVI se reposait des soucis du métier de roi en faisant de la ferronnerie, tel ancien gouverneur militaire de Lyon, mis au cadre de réserve, occupait ses loisirs à faire de la menuiserie, mais les vrais serruriers, les vrais menuisiers travaillent pour une autre fin. Et lorsqu'on pose concrètement la question, on arrive à des surprises. Devant le sous-marin qu'ils ont construit, les coéquipiers sont pleins de fierté; mais pourquoi ont-ils travaillé? Pour gagner leur vie, par amour du métier, dans le désir de réaliser une belle œuvre? La fin de l'ouvrier est diverse, mais quelle est la fin de l'œuvre, ou la fin de celui qui a commandé ce travail? Il suffit de poser la question pour découvrir encore que le travail humain est ici marqué par le péché, et qu'il a besoin de rédemption.

Nous voici maintenant à la question la plus importante. A travers cette diversité, cherchons l'unité. Pourquoi la plupart des hommes travaillent-ils? *Pour gagner leur vie,* pour obtenir les ressources qui leur permettront de vivre et de faire vivre leur famille. Ainsi donc, il y a d'un côté le travail, de l'autre la vie. On travaille *pour vivre.* Pour vivre, c'est-à-dire pour manger, boire et dormir, pour se distraire, aller au café, faire du ski, se donner quinze jours de vacances par an et préparer cette vieillesse heureuse pendant laquelle, enfin! on ne travaillera plus [6]. Heureux, pense-t-on, ceux qui peuvent vivre sans avoir besoin de travailler!

Tout cela est-il dans l'ordre? Est-ce bien ainsi que Dieu comprend le travail humain? Si le travail s'oppose ainsi à la vie, pourquoi Dieu lui-même travaille-t-il? Pour imiter le Père des cieux sur terre, faudra-t-il consacrer seulement un jour par semaine à la prière, à la vie contemplative, ou bien aussi pénétrer de vie contemplative un travail aimé, efficace, créateur de joie et de paix? Ne faut-il pas, dans un monde qui a perdu le sens de Dieu, chercher à réconcilier le travail et la vie? à unifier une vie où l'action et la prière doivent avoir également place? Même s'il est impossible de supprimer l'effort, la fatigue, la souffrance, ne faut-il pas chercher à faire jaillir la joie spirituelle de l'effort, de la fatigue et de la souffrance, de telle sorte que, sans supprimer les loisirs nécessaires et le repos du septième jour, le travail quotidien devienne une tâche aimée, finalisée non pas vers l'argent ou le plaisir, mais sur elle-même, comme moyen de trouver Dieu?

Mais cela est-il possible? possible pour tous les hommes, possible dans une époque où le machinisme crée pour les uns du chômage et pour les autres un rythme infernal de travail à la chaîne? Comment remettre l'esprit chrétien dans un monde inhumain? Quelle théologie

6. Cfr J. Vialatoux, *Signification du travail,* 1953, p. 41, 165 : « le travail est pour le loisir ».

du travail nous y aidera? Le meilleur moyen, ici comme en d'autres questions, sera d'étudier d'abord l'histoire, histoire des faits, histoire des idées. Cette histoire est humaine et divine à la fois; humaine : elle a été vécue et faite par des hommes; divine : Dieu non seulement est venu nous enseigner ce qu'il pense du travail humain, mais, sans laisser de travailler sans cesse dans la création, il s'est fait homme et a travaillé parmi les hommes. Dieu lui-même a gagné son pain à la sueur de son front, avant de se livrer au travail de la prédication, aux courses épuisantes sur les routes de Palestine, avant de mourir à la tâche. *Adam, Jésus-Christ,* ces deux mots résument toute l'histoire de l'humanité. Ils doivent donc être inscrits au frontispice d'une recherche sur la théologie du travail.

LE TRAVAIL DANS LE PAGANISME

Il faudrait ici tout un volume [7]. Rappelons seulement quelques faits et surtout l'orientation des idées. Le travail est un fait universel. Mais l'homme est naturellement égoïste et paresseux. Au travail pénible, il préfère spontanément les occupations où domine le plaisir. Il cherchera dans la chasse, la pêche, le moyen d'assurer son ravitaillement. Les besognes fastidieuses, monotones, seront le partage des femmes et des esclaves. Femmes et esclaves s'y résignent, acceptent la pénitence, tandis que leur maître et seigneur joue en faisant semblant de travailler. Il ne faut pas forcer cette opposition; cependant trop souvent elle caractérise les sociétés dites primitives. Dans ces précivilisations, on ne songe guère à entreprendre de grands travaux d'intérêt général, pas même à se faire un nom par de grandes entreprises. On rencontre pourtant de petits métiers, où l'artisan fait preuve d'habileté, d'ingéniosité, d'amour du travail. On vend l'œuvre réalisée, on la fait admirer, elle vaut la peine, le travail qu'elle a coûté. Joie et peine trouvent ici un heureux équilibre que ne connaît pas l'ensemble de la société. La préhistoire, l'ethnologie religieuse nous montrent aussi des œuvres artistiques où l'auteur s'est donné la peine et la joie d'être créateur.

Dans les sociétés antiques, les grandes civilisations préchrétiennes, la vie collective apparaît très différenciée. Mais, du même coup, il y a disproportion entre la situation des diverses classes sociales. Au sommet, des rois, des empereurs qui ne pourraient sans déchoir s'abaisser à travailler manuellement. A la base, des esclaves, une multitude d'es-

7. G. Renard, *Le travail dans la préhistoire,* 1931. — G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne,* 1920. — P. Louis, *Le travail dans le monde romain,* 1912. — P. Allard, *Esclavage,* dans le *Dictionnaire apologétique,* t. I, col. 1459-1475. — Germain-Martin, *Histoire économique et financière de la nation française,* 1927, ch. I-II-III. — M. Sabatier, *op. cit.,* p. 38 ss., 117 ss.

claves qui réalisent les grands travaux entrepris par le souverain. Quel est le but de ces travaux? L'intérêt commun, mais aussi l'orgueil, le faste, l'ostentation. Le plus souvent, ces travaux de la paix organisent une conquête militaire. L'empire travaille, les chefs travaillent, mais à la fatigue des bras d'autrui, à la sueur du visage des foules. En haut, une joie supérieure, en bas, la fatigue, l'effort, la peine, le charroi des pierres, la confection des briques, du mortier, du ciment. Seuls, un petit nombre d'hommes, architectes, maîtres d'œuvre, artistes aussi, ont dû avoir la satisfaction d'une œuvre accomplie avec intelligence, avec amour. Les pyramides d'Egypte, les palais de Ninive et de Babylone ont été construits dans ce climat spirituel. Les conquêtes militaires de ces peuples sont ordonnées à une prospérité économique qui ne profite vraiment qu'à un petit nombre de privilégiés.

Ni la Grèce ni Rome n'ont beaucoup modifié cet état de choses. L'histoire de l'esclavage et celle du travail fournissent ici une moisson abondante de faits concrets. Mais il faut surtout remarquer que les philosophes et les écrivains légitiment le fait. Xénophon explique qu'il faut traiter les esclaves avec bonté, en dosant habilement les coups et la nourriture pour assurer un meilleur rendement. Aristote pense que l'esclave est incapable de bonheur comme de libre arbitre. Même les écrivains qui jugent inhumaine la condition des esclaves estiment qu'il y a là une loi de nature. Il faut quelqu'un pour mener à bien les besognes inférieures. Le travail manuel apparaît comme une espèce d'aliénation, il absorbe l'homme, l'empêche de penser, de gouverner ou de faire la guerre. Cicéron se montre bienveillant pour ses esclaves, mais partage le préjugé commun. Sénèque fait de même, tout en protestant contre les mauvais traitements ou l'injustice. Chez les Grecs, seul Platon aurait entrevu, mais de bien loin, les idées chrétiennes. Plaute, dit-on, se loua pour tourner la meule. Mais l'exception confirme la règle, et la société gréco-romaine est organisée sur la base du travail des esclaves. La religion confirme la vie, les dieux ne sont-ils pas des oisifs, qui jouent, s'amusent ou se querellent comme des fils de famille ou des patriciens? Hercule n'entreprend de grands travaux que par obéissance au tyran qui l'a subjugué. L'idéal humain est le repos, l'oisiveté, le farniente. Les grands peuvent se l'assurer grâce à leurs immenses richesses. La foule des clients vit d'une mendicité honorable. Mais à la base, il y a le travail persévérant et souvent douloureux des esclaves. Une des conséquences de cet état de choses, c'est la disparition des artisans et, par suite, de l'esprit d'invention. Sur ses *latifundia,* un noble romain possède tout ce qui est nécessaire à la vie, les métiers divers sont entre les mains des esclaves et des conducteurs d'esclaves.

Il faudrait nuancer beaucoup ce tableau, tenir davantage compte des changements intervenus au cours de l'histoire, de la diversité des

pays. Athènes n'était pas Sparte. La Rome des empereurs n'était pas la république d'avant le Christ. Mais, vue de très loin, la société païenne offre un réel contraste, dans les faits comme dans les idées, avec le monde juif qui prépare la révolution chrétienne.

LE TRAVAIL DANS LA BIBLE. L'ANCIEN TESTAMENT

Ici encore, il faudrait tenir compte de la chronologie, des étapes de la révélation biblique et des changements survenus dans les faits et les idées en Israël. Qu'il nous soit permis d'en rester aux grandes lignes, faisant comme trois lectures successives de l'Ancien Testament. La Bible est un document d'histoire, un témoin des faits comme aussi des idées concernant le travail chez les Juifs, c'est aussi la révélation par laquelle Dieu nous parle du travail.

Chez les Juifs comme chez les autres peuples [8], il y a des riches et des pauvres, des maîtres et des serviteurs; ajoutons, sans du tout vouloir faire entendre que cette distinction recoupe exactement les précédentes, des exploiteurs et des exploités. A plusieurs reprises, les prophètes dénoncent le scandale que constitue le luxe des uns, contrasté avec la misère des autres. Tandis que de grandes catastrophes menacent le royaume du Nord, les riches paressent et font bonne chère, se livrant à tous les plaisirs (Amos, VI, 3-6). Isaïe relève plus tard les mêmes désordres dans le royaume de Juda (Is., I, 17; V, 8).

L'esclavage [9] est prévu par la loi mosaïque, soit comme esclavage volontaire (*Ex.*, XXI, 7; *Lév.*, XXI, 39), soit comme punition (*Ex.*, XXII, 4). Cependant, il n'a pas le caractère inhumain qu'il manifeste chez les autres peuples. Lors de l'année sabbatique (*Ex.*, XXI, 2) ou de l'année jubilaire (*Lév.*, XXV, 40), les esclaves peuvent être affranchis, du moins s'ils sont hébreux. Cette mise au point périodique se fait également en matière de propriété foncière (*Lév.*, XXV, 10). On sent que la législation cherche à corriger les méfaits d'un libéralisme qui, par ailleurs, a ses avantages. Il faut des maîtres et des serviteurs, des maîtres et des esclaves, mais on souffre de cette nécessité naturelle. Lorsque les invasions menacent, le geste spontané des princes est d'affranchir les esclaves de race juive (Jér., XXXIV, 8). L'habitude, l'égoïsme reprennent le dessus, mais la conscience religieuse proteste encore (Jér., XXXIV, 16). Et les pauvres eux-mêmes préfèrent l'esclavage à la famine (Néhémie, V, 1-5).

Cette bienveillance relative pour les esclaves s'accompagne d'une

8. H. Lesêtre, *Travail*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2302-2305. Voir aussi dans le même ouvrage divers articles sur les métiers. Plus détaillé et plus neuf, A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. I, 1939 (agriculture et diverses techniques), t. II, 1953, ch. XVIII (sur l'économie).

9. P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, t. I, col. 1462-1464. — A. G. Barrois, *op. cit.*, II, 211-215.

certaine estime pour le travail manuel. Celui-ci n'encourt pas chez les Juifs le mépris dans lequel on le tient dans les grands empires. La Bible fait défiler sous nos yeux toutes sortes d'artisans, de gens de métier qui gagnent honnêtement leur vie par le travail des mains. Ils constituent la partie la plus saine de la population. Plus d'une fois, c'est dans ces couches sociales que l'on va chercher des chefs et même des rois, c'est là que surgit parfois le prophétisme. Amos était bouvier, berger de Thécué (Amos, I, 1); Saül et David gardaient les troupeaux (*I Sam.*, VIII, 3; XVI, 11).

Contrastée avec les civilisations de l'antiquité, la civilisation juive apparaît à la fois et plus humaine et trop peu hardie. Plus humaine, car l'homme est davantage l'égal de l'homme; soumis à Dieu, au vrai Dieu, les privilégiés ne peuvent trop réduire le prochain à leur merci. Sans doute, les anathèmes des prophètes nous rappellent que, même en Israël, l'égoïsme humain est tyrannique. Mais nulle part, on ne voit des domaines comparables à ceux des empires qui s'entre-dévorent. Cependant, cette civilisation humaine n'a pas les audaces des grands empires. Le peuple juif, sauf l'exception que nous allons dire, s'enferme dans les limites d'entreprises modestes. C'est un nomade qui vient de s'installer autour des villes, organisant la vie dans un cadre relativement restreint. Saül et David, dont le nom emplit l'histoire d'Israël, sont comme des chefs de bandes devenus rois. Leur véritable grandeur est celle de l'onction divine.

Salomon représente une exception, un instant de gloire pacifique. Mais il met sa richesse au service de Dieu. La plus grande de ses entreprises est la construction du temple rêvé par son père (*I Par.*, XXII, 1-15). Ici, on voit le peuple juif au travail, les divers corps de métier s'affairent sous les ordres des architectes et des maîtres d'œuvre choisis par le roi (*I Rois*, V, 15-32). Les mémorialistes détaillent les matériaux employés, font l'éloge des ouvriers spécialisés, tel cet Hiram prêté par le roi de Tyr, son homonyme, et qui savait habilement travailler l'or et l'argent, le fer et l'airain, la pierre et le bois (*II Par.*, II, 13; III, 11). Le travail entrepris pour la gloire de Yahweh unit les hommes, il rassemble les énergies autour d'une grande pensée, d'un grand amour. Le travail est une joie. L'était-il pour tous? Les hommes de corvée envoyés périodiquement au Liban pour couper des cèdres (*I Rois*, V, 27), les manœuvres qui besognaient dans les carrières ou traînaient les fardeaux (*I Rois*, V, 29-30) ont peut-être pensé secrètement que Dieu aurait pu se contenter d'une demeure moins fastueuse et qu'en cherchant la gloire du Seigneur, Salomon avait peut-être aussi en vue sa propre gloire [10]. Mais il est difficile de reconstituer la psychologie d'un travailleur du dixième siècle avant Jésus-Christ.

10. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, III, 1930, p. 141.

Le règne de Salomon représente une réussite extraordinaire sur le plan de l'histoire humaine. Après lui, c'est le schisme et la marche à la catastrophe. De crise en crise, le peuple divisé rêve d'un Messie glorieux qui lui assurera la prospérité sans l'astreindre à des travaux trop lourds. On condamne les folles entreprises des païens, toujours en train de construire quelque tour de Babel (*Gen.*, XI) ; peut-être y a-t-il là aussi du ressentiment et une secrète envie.

Après une série de catastrophes, après les terreurs de l'invasion, l'exil, la déportation, la libération achetée au prix de servitudes nouvelles, la sagesse juive est très défiante à l'égard des grandes entreprises humaines. Les Scribes inspirés parlent du travail comme d'une nécessité vitale, parfois agréable, parfois douloureuse. Il faut travailler pour vivre, c'est une loi de nature. Le paresseux est à charge à son prochain, il est une honte pour les siens (*Prov.*, XXI, 25; XXIV, 30; *Eccli.*, XXII, 2). L'oisiveté est mère du péché (*Eccli.*, XXXIII, 27). L'homme qui a un métier en main se fait aisément une situation, il arrive à la notoriété (*Prov.*, XXII, 29; *Eccli.*, IX, 17; XIX, 1). Pour entretenir sa maison, faire fructifier son bien, il faut des soins vigilants (*Prov.*, XXVII, 23; *Eccl.*, XI, 6; *Eccli.*, VII, 22).

Mais ce travail doit rester modéré. A quoi bon accroître son bien (*Prov.*, XXIII, 4)? La richesse rend dur, égoïste, injuste (*Eccli.*, XXVI, 20), elle suscite l'envie (cfr *Eccl.*, V, 10) ; le souci de s'enrichir vous enlève le sommeil (*Eccli.*, XXXI, 1). On travaille souvent non pour soi, mais pour les autres (*Eccl.*, XI, 17; IV, 15; V, 10). Tel se tue pour ses enfants qui dilapideront son bien ou ne lui auront aucune reconnaissance lorsqu'il sera vieux (*Eccli.*, XXXIII, 21). Si un homme n'a pas d'enfants, son acharnement au travail est encore plus déraisonnable (*Eccl.*, V, 8). Le but du travail est de vous procurer le nécessaire (*Eccli.*, XXIX, 21), de vous assurer une relative indépendance (*Eccli.*, XXIX, 25; XL, 18, 28) surtout lors des mauvais jours (*Eccli.*, XVIII, 24). Il faut savoir se reposer, se donner du bon temps, sous le regard de Dieu, car la mort ne viendra que trop vite (*Eccli.*, XIV, 4).

Parmi ces aphorismes sententieux, on découvre quelques pages plus importantes. Le livre des Proverbes fait l'éloge de la femme forte, maîtresse de maison habile et courageuse, qui défend son bien, fait des réserves sans laisser d'être bonne et de faire l'aumône (*Prov.*, XXXI, 10-31). L'Ecclésiaste ne renierait pas cette page, mais il insiste plutôt sur la vanité des grandes entreprises et, par un procédé littéraire qui ne s'est pas perdu depuis, fait l'autocritique du roi Salomon (*Eccl.*, II, 1-11).

Il faut surtout mettre en relief un chapitre très caractéristique du Siracide, à la fois document d'histoire et résumé d'une philosophie sur le travail (*Eccli.*, XXXVIII, 24-34). Cette page vaudrait d'être

citée tout entière. On y trouve un bref crayon des divers métiers, laboureur, charpentier, forgeron, graveur ou potier, tous gens de métier très estimables, sans lesquels on ne bâtirait aucune ville, on ne pourrait faire aucun voyage (*Eccli.*, XXXVIII, 32). Mais cet éloge cède devant un certain mépris d'intellectuel. Le sage, le docteur, se félicite d'être assez indépendant pour ne pas avoir à travailler de ses mains afin de gagner sa vie. Seuls les gens de son espèce peuvent administrer la cité, être appelés dans les conseils du peuple (*Eccli.*, XXXVIII, 33 et XXXIX, 1-11).

Cette sagesse à courte vue, que nous aurions dû situer davantage dans le devenir du peuple de Dieu, enferme l'homme dans un cadre de vie assez restreint : pour vivre heureux, vivons caché, pas de zèle intempestif. La raison de cette modération est double. Les Juifs savent que les grands travaux, les grands projets ne se réalisent d'ordinaire qu'au détriment des petites gens et des petites nations. Ils l'ont appris jadis en Egypte (*Eccli.*, I, 11-14), ils ont fait depuis d'autres expériences douloureuses. Mais il faut ajouter que longtemps l'horizon d'Israël a été borné à cette terre. L'homme n'a qu'une vie, une pauvre et courte vie, c'est le seul bien qui compte ici-bas, il lui faut la ménager (*Eccl.*, IX, 10; V, 10; *Eccli.*, XLI, 1-4; XXXVIII, 16-23).

Pourtant, comme nous l'avons dit, au moment même où il se calfeutre ainsi, le Juif jette un regard d'envie vers les *Goïm*, il rêve d'un Messie glorieux, il colore ses expériences d'un ressentiment qui se donne l'illusion de renverser les rôles. La Révélation divine lui arrive à travers des images qui lui font entrevoir un avenir merveilleux où lui, le Juif persécuté, il dominera sur les étrangers et les fera travailler à son service comme autant d'esclaves (Is., XLV, 13-14; XLIX, 22-23; LX, 10-11).

Il serait vain de chercher à distinguer dans la Bible, ce qui est humain et ce qui est divin. Tout y est humain et divin à la fois. Mais l'exégète peut lire le livre inspiré à divers plans de profondeurs. Document d'histoire, l'Ancien Testament nous dit ce qu'était le travail au sein du peuple de Dieu et l'idée qu'on se faisait du travail; il nous dit maintenant ce que Dieu lentement inculquait à ce peuple élu en marche vers la véritable terre promise. Une troisième lecture, plus pénétrante, va nous faire entrer dans la théologie du travail telle qu'elle apparaît dans l'Ancien Testament. Là encore, nous laisserons de côté les questions de chronologie.

1. Dieu lui-même agit, travaille, réalise une œuvre. Le chapitre liminaire de la Genèse nous le dit en termes magnifiques. Mais dans cette œuvre de création, aucun effort, aucune fatigue, aucune lutte. A la différence des cosmogonies païennes, dont on trouve quelque vestige dans d'autres textes, le récit génésiaque nous montre un Dieu

qui crée par sa seule volonté, comme en se jouant. Il dit, et les choses sont. Pareille œuvre force l'admiration, le respect. Tout, dans le résultat, dans la manière, porte la signature de la transcendance de Dieu. La cosmogonie qui termine le livre de Job et le Ps. CIV rendent le même son.

2. Même à l'égard de la liberté humaine, Dieu reste le maître souverain. Il tient dans sa main le cœur des rois (*Prov.*, XXI, 1), prend les chefs d'empire à son service pour accomplir ses desseins (Is., XLIV, 28; XLVIII, 15) et lorsqu'ils ont travaillé pour lui, croyant accomplir le rêve de leur orgueil (Is., X, 12-29), il les brise dans sa colère. Le récit de la tour de Babel (*Gen.*, XI), les apostrophes véhémentes des prophètes aux puissances temporelles déchues, Assyrie (Nahum; Is., XIV, 24), Egypte (Ez., XXIX, 32; Is., XIX), Tyr (Is., XXIII; Ez., XXVI, 27) ou Babylone (Is., XIII-XIV; XXI; XLVII), pour ne pas parler des peuples mineurs ou des individus sur lesquels s'abat le châtiment divin (Is., XXII, 15-19), manifestent cette indépendance et cette toute-puissance de Dieu. Dieu, comme le potier, façonne à son gré l'argile, brise le vase qui lui déplaît pour en fabriquer un autre. Cette forte image, chère à Jérémie (XVIII, 6; XIX, 1; cfr *Eccli.*, XXXIII, 13), sera reprise par saint Paul pour illustrer le rejet d'Israël et l'élection des Gentils (*Rom.*, IX, 21). Elle nous introduit à une considération nouvelle sur la manière dont Dieu travaille à l'intérieur de son œuvre.

3. L'œuvre divine, en effet, est souvent représentée comme un effort courageux, mais où affleure une espèce de fatigue, une peine, une souffrance. Isaïe compare Yahweh au vendangeur qui foule les grappes (Is., LXIII, 3), au soldat qui mène une lutte épuisante (Is., XXVII, 1; XXXIV, 6; XLII, 13). Il veut nous faire entendre que la création d'une famille divine est pour ainsi dire plus laborieuse que celle d'un univers. En créant le monde, Dieu dit, et tout a été fait. Mais en créant l'homme, Dieu a comme introduit une inconnue dans ses desseins. La liberté est un pouvoir ambivalent, l'homme est capable de dire oui, capable aussi de dire non à Dieu. La Bible traduit dès lors les rapports entre Dieu et sa libre créature par des anthropomorphismes destinés à nous faire comprendre à la fois la liberté humaine et la toute-puissance du créateur. Dieu se compare au vigneron qui plante une vigne sur un coteau fertile, après avoir remué le sol, enlevé les pierres (Is., V, 2; XXVII, 3; Jér., II, 21; V, 10; Ez., XIX, 10). Or, cette vigne humaine résiste à l'amour qui lui a donné l'existence et qui l'a entourée de ses soins. L'histoire d'Israël, peuple choisi, est celle d'une lutte entre Dieu et son œuvre. Yahweh reste le tout-puissant, il aura finalement le dernier mot. Mais la narration de cette histoire du peuple élu n'a pas la sérénité et l'équilibre du récit de la création. Avec les païens, Yahweh manifeste sa trans-

cendance, il suscite et détruit les peuples et les civilisations ; avec le peuple choisi, sa puissance entre comme en lutte avec son amour. Cette théologie se traduit par de fortes images empruntées au monde du travail. Yahweh, fatigué de lutter avec des rebelles (Is., VII, 11), arrache la vigne qu'il avait plantée et livre au feu le bois stérile (Ez., XV, 6). Vendangeur solitaire, il foule les raisins de sa colère et rentre au soir, les vêtements rougis du sang versé (Is., LXIII, 3 ; Jér., XXV, 30). Mais ces images nous introduisent à une autre, encore plus hardie : Yahweh est comme une femme *en travail* qui gémit dans les douleurs de l'enfantement (Is., XLII, 14). Il ne faut pas trop insister sur cette comparaison, mais elle nous fait réaliser que la théologie biblique du travail entend ce mot dans de multiples acceptions. Dieu est dans son œuvre comme un travailleur énergique, il travaille jusqu'à en être épuisé de fatigue et presque à en mourir. Devant ces formulations hardies, on pourrait crier à l'exagération poétique. Mais la réalité viendra leur donner tout leur sens lorsque, par l'Incarnation, Dieu lui-même sera entré dans notre histoire, travaillant avec nous et pour nous, jusqu'à en être couvert de sang. Vendangeur sublime, il donnera sa vie pour arracher à la stérilité et au feu les sarments de sa vigne.

4. Ainsi la théologie biblique du travail ne craint pas de nous parler du labeur de Dieu. Mais elle nous dit aussi et surtout ce que Dieu pense du travail de l'homme. Le récit de la création qui ouvre la Genèse se poursuit par l'histoire des origines humaines. Dieu a créé l'homme au centre de l'univers visible. Il l'a fait maître des animaux, des plantes et des êtres inanimés (*Gen.*, I, 29 ; cfr *Ps.* VIII, 7). Il l'a placé dans un jardin merveilleux afin qu'il le cultive (*Gen.*, II, 15). Ce dernier trait est à peine souligné. Mais un jour viendra où on pourra en découvrir les profondeurs. Le travail n'est pas d'abord le fruit du péché, il fait partie du plan fondamental de Dieu sur notre race. L'intervention du péché ajoute seulement un trait nouveau, plus accusé dans le récit biblique. Parce qu'ils ont péché, l'homme et la femme connaîtront le travail douloureux, épuisant. La nature se révolte contre l'homme révolté. Le jardin merveilleux fait place à une terre ingrate où croissent spontanément les ronces et les épines (*Gen.*, III, 17). L'homme devra gagner son pain à la sueur de son front (*Gen.*, III, 29), la femme en travail enfantera dans la douleur (*Gen.*, III, 16) et sera assujettie à son mari (*Gen.*, III, 16). Ces textes sont d'une extrême importance pour une théologie du travail. Le récit biblique utilise et coordonne ici des traditions plus anciennes qui expriment la réaction de l'intelligence humaine devant des faits d'expérience quotidienne. Mais ces traditions, reprises et organisées par l'auteur inspiré, font partie de la Révélation divine. Elles nous disent ce que Dieu pense du travail de l'homme. Le travail, naturel à l'hom-

me, devrait être pour lui une activité spontanée, joyeuse. Le péché originel ajoute à cette donnée fondamentale un caractère nouveau. Le travail devenu difficile, douloureux, prendra souvent le caractère d'un châtiment, mais le progrès de la Révélation découvrira aussi un autre aspect : le travail humain, par la grâce du Rédempteur, deviendra facteur de rachat et de libération spirituelle.

LE TRAVAIL DANS L'ÉVANGILE

Comme l'Ancien Testament, l'Evangile a des profondeurs diverses. Il nous sera donc permis d'en faire plusieurs lectures successives.

Document d'histoire, il nous dit ce qu'étaient le travail et les travailleurs au premier siècle de notre ère. La continuité est manifeste avec l'époque biblique antérieure. Même contraste avec les grandes civilisations. La société galiléenne est plus humaine que la société gréco-romaine contemporaine. Sans doute, il y a des riches et des pauvres, des maîtres et des serviteurs, mais l'inégalité entre les classes sociales est sans proportion avec celle du monde païen. On relève dans l'Evangile la diversité des métiers [11]. Aux paysans et aux pêcheurs, dont les occupations quotidiennes servent de thème aux paraboles, il faut joindre les marchands, les médecins, les juges, les soldats, les changeurs, les collecteurs d'impôts, les scribes et les docteurs dont la profession est d'expliquer la Loi. Nous ne ferons pas une étude détaillée de cette multiplicité de métiers et de types humains.

Il y a des oisifs, des chômeurs (Matth., XX, 3), mais dans l'ensemble, on se trouve dans un monde où chacun s'efforce de gagner sa vie ou de maintenir son rang social par un métier honnête. Les exceptions ne font que confirmer la règle. Jésus parle de l'intendant malhonnête qui falsifie les comptes (Luc, XVI), de celui qui malmène le personnel subalterne (Luc, XII, 41), il fait allusion aux tricheries du commerce (Luc, VI, 38). Il y a des hommes qui se louent au service des autres, mais nulle part l'esclavage n'apparaît comme une plaie hideuse.

C'est dans ce monde relativement équilibré socialement que résonnent les enseignements sur le sens de l'activité humaine [12]. C'est aux riches que Jésus pense d'abord lorsqu'il condamne le trop grand souci des biens terrestres. Qui ne pense qu'à accroître ses revenus devrait d'abord songer à la brièveté de la vie et à l'incertitude de l'heure de la mort (Luc, XII, 16). C'est aux riches d'abord qu'il prêche le devoir d'imprévoyance, la confiance dans la Providence de Dieu qui nourrit les moineaux et habille les lys (Matth., VI, 25-35). Il faut choisir entre Dieu et l'argent (Matth., VI, 24). Il est difficile

11. M. B. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, 1910.
12. P. Doncoeur, *L'Evangile du travail*, 1940.

aux riches d'entrer dans le royaume des cieux (Marc, X, 24). La vie éternelle est infiniment plus précieuse que toutes les perles du monde ou les trésors cachés qu'on découvre avec tant de joie (Matth., XIII, 34-45). Il faut être honnête en affaires, donner bonne mesure lorsque l'on vend son blé ou son huile (Luc, VI, 38).

Cette morale évangélique ne met pas l'accent sur l'activité humaine. Jésus invite ses auditeurs à penser à l'au-delà, à l'éternité, au jour du jugement. A première vue, le lecteur moderne est quelque peu déconcerté. Nous ne retrouvons pas nos préoccupations familières. Le travail n'est-il donc pas un moyen de glorifier Dieu? Ne faut-il pas découvrir et exploiter les richesses de la création? Faut-il se contenter de vivre petitement, pauvrement, en attendant la Parousie? Mais l'Evangile ne livre pas d'un seul coup toutes ses richesses. Il est deux textes qui, dès maintenant, méritent d'être mis en relief.

D'abord, la parabole des talents. Dieu est un maître souverain qui confie ses richesses à des intendants. A eux de les faire fructifier. Qui fait valoir les talents reçus sera récompensé. Qui les enfouit dans la terre (Matth., XXV, 18) ou les ensevelit dans un suaire (Luc, XIX, 20), sera jeté dans les ténèbres extérieures. L'explication détaillée de la parabole n'est pas donnée. De quelle nature sont les talents confiés? S'agit-il uniquement des dons surnaturels? ou bien aussi de toutes les richesses en face desquelles se trouve placée la liberté ambivalente de l'homme? cela n'est pas dit. Mais on ne saurait exclure ces richesses naturelles, ces dons multiples confiés à l'humanité sans mutiler la parabole. L'Evangile ne renie pas la Genèse. Même après le péché originel, l'homme doit cultiver la terre.

Une seconde leçon est à retenir pour édifier une théologie du travail. A la fin des temps, les hommes et les peuples seront jugés sur la charité fraternelle. Dans cette allégorie magnifique, charte de toute la vie chrétienne, l'accent est mis sur un amour efficace, constructif. L'homme doit venir au secours de l'homme, nourrir, vêtir son frère, voir en lui Jésus-Christ qui a faim, qui a froid (Matth., XXV, 31-46). Là encore, l'explication dernière n'est pas donnée. Mais qui pourrait douter que Dieu attend de notre charité qu'elle rende moins inhabitable la demeure commune?

A première vue, confronté avec nos préoccupations actuelles, l'Evangile semblerait plus proche de Gandhi que de Karl Marx. Il prêche le détachement et non l'énergie au travail. Mais la parabole des talents, la description du jugement dernier nous invitent à dépasser à la fois Karl Marx et Gandhi. L'homme n'est pas fait pour la terre, il doit se détacher des richesses, mais la charité fraternelle lui fait un devoir de travailler pour que ces richesses soient mises au service de tous. Le père de famille doit compter sur la Providence, mais il doit aussi donner du pain, non des pierres, des poissons, non des scorpions, à ses petits enfants (Matth., VII, 9). Il lui est même

conseillé implicitement de faire des réserves, pourvu qu'il soit toujours prompt à en faire bénéficier le voisin (Luc, XI, 5). Une lecture superficielle de l'Evangile nous détacherait des tâches terrestres, une lecture plus profonde nous les fait redécouvrir, mais nous invite à donner toujours le primat à la charité fraternelle.

Document d'histoire, enseignement divin, l'Evangile nous offre encore autre chose : l'exemple même de Dieu. Jésus-Christ, le fils de Dieu fait homme, a voulu travailler parmi les hommes. Comment travaillait-il? Le travail était-il pour lui une joie, celle d'Adam au paradis, ou au contraire une pénitence supportée par amour? Pour répondre à ces questions, il faut lire l'Evangile tel qu'il est, en tenant compte à la fois des faits contemporains et de la révélation divine.

Jésus de Nazareth était charpentier de village, *faber, filius fabri* (Marc, VI, 3; Matth., XIII, 55). Charpentier, probablement aussi menuisier, et quelque peu forgeron, ouvrier en bois et aussi en fer [13], il était artisan, non entrepreneur ou patron. Il travaillait avec des outils relativement primitifs. Il fabriquait des objets de première nécessité, des bancs, des tables, des charrues et des jougs. Il faisait plus de réparation que de neuf. Il n'a pas cherché à perfectionner la technique, à inventer des procédés nouveaux, un nouvel outillage. Tel il a trouvé le métier, tel il l'a laissé. *Faber, filius fabri.* Rien ne nous permet de supposer le contraire. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que cette attitude du Christ condamne les inventions, les progrès, l'imagination créatrice.

Subjectivement parlant, le travail fut-il pour Jésus une joie ou une pénitence? Les prédicateurs des siècles passés nous ont égarés quelque peu. Pour eux, Jésus a fait preuve d'une humilité exemplaire en choisissant un métier manuel, peu relevé, méprisé. Réagissant contre ce mépris du grand siècle pour le « saint travail des mains », nous serions tentés de prendre le contre-pied de ces affirmations. La réalité est plus nuancée, plus difficile à saisir aussi, car lorsqu'il s'agit d'un homme Dieu, on échoue à « réaliser » une expérience spirituelle absolument unique. Essayons pourtant de sortir de cet agnosticisme. Enfant, adolescent, Jésus a dû, comme tout fils d'homme, éprouver une véritable joie à apprendre un métier. Il croissait en âge, en science et en sagesse (Luc, II, 52). L'apprentissage du métier fait partie de cette croissance. Il y eut certainement chez lui un progrès authentiquement humain, acquisition de réflexes, de procédés, d'habitudes mentales et physiologiques. Jésus apprit son métier de Joseph, docilement, mais aussi en élève intelligent, bien doué, qui aime ce qu'il

13. M. J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, 1929, p. 49-51. — L. Filas, *The man nearest to Christ* (Saint Joseph), 1946, p. 14-16, 55-59. — P. Glorieux, *Notre-Dame et le travail*, dans *Maria*, t. I, 1949, p. 789-800.

fait. Sans doute, le dogme de l'Incarnation, comme le répète l'auteur de l'Imitation (II, 12), nous laisse-t-il conclure que toute la vie de Jésus fut croix et martyre; le Verbe de Dieu, emprisonné dans une chair, dans une âme humaine ne pouvait pas ne pas sentir le poids de cette *mortalitas* dont parle S. Augustin. Mais le travail du Christ, comme toutes ses autres activités, fut véritablement un travail d'homme, travail aimé, aimé en lui-même malgré la fatigue. Il n'était pas d'abord et intrinsèquement une souffrance. Le mérite du Christ dans toutes ses actions n'en est pas diminué, puisque le mérite ne se mesure pas d'abord à la souffrance qu'il peut occasionner.

A en rester à cette seule considération du métier en tant que tel, on pourrait dire, si le mot ne risquait d'être mal compris, que cet exercice d'un métier fut pour le Christ, comme pour tout homme, un moyen de conquête de sa « personnalité »[14]. Entendons par là, un facteur de croissance organique et spirituelle dans l'unité d'une seule personne divine, celle du Verbe de Dieu. L'exercice d'un métier suppose maîtrise de soi-même, domination des choses auxquelles l'homme impose sa marque. Entre l'homme et son œuvre, le travail est comme un médiateur, un lieu d'échange et de passage. Jésus apprit à travailler comme il apprit à marcher, à parler, à connaître les chemins qui, de Nazareth, menaient aux bourgs voisins. De ce point de vue, Jésus dut certainement éprouver une joie véritable au travail.

Mais il reste ce fait indubitable, que ni Jésus ni Joseph n'ont perfectionné leur métier. Ce sont des artisans, non des ingénieurs ou des inventeurs. L'atelier de Nazareth n'avait rien d'un laboratoire, même primitif. Beaucoup plus que Joseph, Jésus dut éprouver très tôt la monotonie des gestes, la routine des commandes et des livraisons. S'il est permis de distinguer des stades dans cette croissance humaine de Jésus, sans nulle atteinte au mérite surnaturel en lui-même, il semble bien que le travail de l'homme-Dieu ait lentement acquis ce caractère de pénitence qu'il a pour tous les hommes : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. »

Mais la joie d'un travailleur ne vient pas seulement de son contact avec l'objet. Il travaille dans une communauté humaine. Jésus ne se penche pas seulement sur son établi pour nous donner un exemple d'ascèse. Il travaille aussi pour un but précis : pour ces gens de Nazareth qui ont recours à ses services. Il fabrique pour eux des objets indispensables, raccommode pour les plus pauvres des escabeaux, des tables, des meubles fatigués. Son travail est tout imprégné de charité. L'objet fabriqué devient médiateur entre une personne divine

14. Au sens où le *moi* s'oppose au *je*, et non pas au sens du constitutif formel de la personne. Voir A. Gaudel, *La théologie de l'assumptus homo*, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1938, p. 61-62, et nos *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, 1941, p. 48 ss.

et des personnes humaines. Le fils de Dieu est venu pour servir (Matth., XX, 28), il sert dès maintenant par le travail des mains cette communauté humaine en miniature qu'est le village de Nazareth. Il travaille aussi pour assurer à Marie les ressources indispensables. Ce que le travail manuel perdrait en joie à ne considérer que la nature de la tâche accomplie se retrouve sur un plan supérieur. La monotonie fastidieuse des gestes et des livraisons est compensée par un élan toujours renouvelé d'amour de Dieu et du prochain. Jésus travailleur fait la volonté de son Père. Il trouve à l'accomplir une joie toujours plus grande, mais cette obéissance au Père se traduit dans le service et l'amour du prochain. Plus d'une fois, passant dans les maisons du village, retrouvant un banc, un meuble, une charrue sortie de ses mains divines, Jésus dut éprouver la satisfaction du bon artisan, mais sa joie la plus profonde venait du sentiment qu'il avait aidé ces gens de Nazareth à vivre leur vie d'hommes, et plus encore à accomplir la volonté de son Père.

Il nous est difficile de pénétrer les profondeurs de l'âme du Christ ouvrier. Ici le P. de Foucauld en approche le mystère lorsqu'il nous montre le Christ travaillant sans fièvre, sans hâte, posément et mêlant prière et travail, dans une vie faite à la fois d'action et de contemplation. La monotonie des tâches quotidiennes, qui aurait engendré chez tout autre un sentiment d'insatisfaction, était transfigurée par l'obéissance et par la charité. Joie vraiment humaine, au moins initialement et par certains traits, le travail de Nazareth était aussi mortifiant, portant la marque du péché que le Christ venait expier; mais l'accomplissement de la Volonté du Père, l'amour de Dieu et l'amour du prochain faisaient de ce travail souvent austère une joie supérieure parce qu'il était déjà notre rédemption commencée.

Artisan de village, saint Joseph est mort à la tâche. Jésus, lui, quitte son métier pour inaugurer son ministère apostolique. Sans doute, il est prêtre depuis l'Incarnation, mais il s'est préparé trente ans dans le silence à l'exercice des tâches proprement sacerdotales. Il quitte Nazareth, parcourt les villes et les villages, enseignant dans les synagogues, prêchant la bonne nouvelle, guérissant toute infirmité (Matth., IX, 35). Il compare lui-même cette tâche apostolique à celle du médecin (Matth., IX, 12), du berger (Matth., IX, 36). Il est le bon pasteur (Jean, X, 11). Il se compare aussi au moissonneur (Matth., X, 37). Les paraboles du semeur, du bon grain et de l'ivraie (Matth., XIII), en même temps qu'elles nous donnent un enseignement valable pour tous les temps, représentent une expérience personnelle de Jésus. Son travail apostolique est un travail harassant, plein d'aléas, d'incertitudes. Jésus se fatigue réellement à prêcher la bonne nouvelle, à poursuivre les âmes. Il dort épuisé à la poupe d'une barque de pêcheurs (Marc, IV, 38), s'assied, lassé, vers midi, à la

margelle du puits de Jacob (Jean, IV, 6). Pour caractériser son œuvre de thaumaturge, il la compare au travail du Père des cieux : « *Mon Père agit sans cesse, et moi aussi j'agis* » (Jean, V, 17). Cette activité divine, qui apparaît au regard des croyants dans la croissance des lis (Matth., VI, 27), est manifeste dans les miracles du Christ. Comme le dira plus tard saint Augustin, la même puissance est à l'œuvre lorsque Dieu fait croître le blé, mûrir le raisin, ou lorsqu'il multiplie les pains, change à Cana l'eau en vin. Mais il est ici d'autres correspondances entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Rencontrant la volonté rebelle de l'homme, l'œuvre du créateur devenait œuvre de rédemption ; Dieu luttait avec l'humanité indocile, comme l'Ange avec Jacob. Il se comparait, par la bouche d'Isaïe, au vendangeur foulant le raisin dans la cuve (Is., LXIII, 3). Voici que, par l'Incarnation, ces douleurs deviennent réalité tangible, le travail apostolique n'est plus seulement comparable à celui du laboureur qui, ses semailles faites, attend paisiblement le temps de la moisson. La rédemption du monde ne pourra s'accomplir que par un effort douloureux, une angoisse surhumaine, une lutte entre Dieu et ceux qu'il veut sauver. La carrière apostolique est une œuvre exaltante, Jésus lui-même y est entré joyeusement, mais sans illusion, sachant qu'elle devrait s'achever par la mort sur la Croix. Aussi, montrant le chemin à ses Apôtres, il n'hésite pas à employer pour décrire l'angoisse prochaine la comparaison de la femme en travail (Jean, XVI, 21) que déjà avait utilisée en parlant du Messie le prophète Isaïe (Is., XLII, 14).

LE TRAVAIL À L'ÂGE APOSTOLIQUE

A travers le récit des *Actes*, on retrouve la vie quotidienne des païens et des juifs. Mais le cadre palestinien s'est élargi. A Césarée, Pierre loge pendant quelques jours chez un corroyeur (*Act.*, X, 6). Plus tard, à Corinthe, Paul travaille avec Priscille et Aquila à fabriquer des tentes (*Act.*, XVIII, 2). Luc, qui fut longtemps son compagnon, était médecin (*Col.*, IV, 14). Il était venu de la Gentilité. Parmi les païens convertis, on relève les noms de Lydie, marchande de pourpre à Philippes (*Act.*, XVI, 14). Il y a chez les païens des métiers peu honorables, tels ces mercantis qui exploitent une jeune esclave possédée du démon (*Act.*, XVI, 16), des professions liées directement au paganisme, comme ces orfèvres qui suscitent contre Paul une redoutable émeute (*Act.*, XIX). Ce dernier incident mériterait d'être analysé, car il nous permet de prendre sur le vif la réaction d'un milieu professionnel pour lequel la religion compte moins que le profit qu'on en retire (*Act.*, XIX, 25). Dans cette ville d'Ephèse, Paul enseigne pendant deux ans dans la maison de Tyrannos, maître d'école (*Act.*, XIX, 10). A Corinthe, il a converti surtout des gens de condition modeste (*I Cor.*, I, 26). Il est cependant en relation avec le

trésorier de la ville (*Rom.*, XVI, 23), et plus tard, il enveloppera d'une même affection un esclave et son maître (*Philém.*). De tous les vrais apôtres du Christ se vérifie le mot de Paul : « *je me suis fait tout à tous pour les gagner tous* » (*I Cor.*, IX, 22).

Il y a donc dans les écrits apostoliques et dans les lettres de saint Paul de fréquentes allusions au monde du travail. Mais y trouve-t-on une théologie du travail? A première vue, on est déçu. Il semblerait même que le christianisme primitif, dans son attente du retour du Seigneur, ait été tenté de se détourner des tâches terrestres. Un essai de mise en commun de toutes les ressources a vite fait de révéler les dispositions diverses des cœurs. Barnabé le Cypriote vend son champ (*Act.*, IV, 36), mais Ananie et Saphire, ayant fait le même geste, prennent des précautions égoïstes (*Act.*, V, 1). Au fur et à mesure que le temps passe, sans renier son idéal, la communauté primitive, au lieu de chercher à s'évader des tâches monotones, s'efforce de les transfigurer. L'accent est mis avant tout sur la charité fraternelle. A plusieurs reprises, on nous montre les fidèles des diverses églises empressés à venir au secours de leurs frères (*Act.*, VI, 1), multipliant les aumônes ordinaires (*Act.*, IX, 36; X, 2) ou faisant des collectes en vue de secourir ceux de leurs frères qui sont éprouvés par une famine soudaine (*Act.*, XI, 30; *Gal.*, II, 10; *II Cor.*, VIII, 13; IX, 1). Et saint Jacques, en des pages vigoureuses, fréquemment citées à notre époque, lance l'anathème aux maîtres qui exigent un travail sans lui accorder une juste rémunération (Jac., V, 4).

LA DOCTRINE PAULINIENNE

Saint Paul n'a pas laissé de « théologie du travail ». Lorsqu'on cherche à recueillir des textes pour en faire un corps de doctrine, on est d'abord déçu. Mais, comme pour l'Evangile, il faut creuser plus profond; on trouve alors des richesses qui, explicitées, constitueront le point de départ d'une théologie de l'effort humain, participation à l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu.

1. Sans croire à l'imminence de la Parousie (*II Thess.*, II, 1), Paul n'envisage guère une longue série de siècles avant le retour du Seigneur. Le temps est court, il faut se préparer à la rencontre avec Dieu, souverain juge et rémunérateur. En attendant, que chacun reste dans l'état où il a été appelé (*I Cor.*, VII, 20). Maître ou esclave, à quoi bon chercher à sortir de sa condition? Sanctifions les tâches imposées par la vie, en nous efforçant de faire régner l'amour de Dieu et du prochain (*Ephés.*, VI, 5-9; *Col.*, IV, 22-25).

2. Certains chrétiens prennent prétexte des enseignements évangéliques pour se laisser aller à la paresse. L'apôtre les remet vigoureusement dans le droit chemin. En attendant le retour du Seigneur,

il faut prendre sa part du fardeau commun, gagner honnêtement sa vie. Qui ne veut pas travailler ne doit pas non plus manger (*II Thess.*, III, 6-10). Sans doute la communauté prend soin des pauvres et des veuves, mais chacun doit faire effort pour manger un pain qui lui appartienne (*II Thess.*, III, 12), nourrir les membres de sa propre famille, au lieu de compter d'abord sur la communauté (*I Tim.*, V, 16). L'apôtre vieillissant, sachant que le retour du Seigneur, proche pour chacun de nous, n'est pas imminent pour l'humanité comme ensemble, enseigne aux chrétiens à vivre leurs tâches terrestres, dans la soumission au pouvoir établi (*Rom.*, XIII), dans le bon ordre d'une société temporelle déjà organisée (*I Tim.*, VI, 1-2).

3. Saint Paul lui-même a longtemps donné l'exemple du travail [15]. A la rigueur, il aurait pu, comme les autres apôtres, compter sur la charité de la communauté, échanger les biens spirituels contre les biens temporels procurés par les fidèles (*I Cor.*, IX, 6-11). Mais il a préféré renoncer à ce droit, travailler de ses mains pour vivre (*I Cor.*, IX, 12) ; exerçant son métier de tisserand (*Act.*, XVIII, 3) pour n'être à charge à personne (*I Thess.*, II, 9 ; *II Thess.*, III, 9 ; *I Cor.*, IV, 12), il a même aidé ses compagnons à vivre (*Act.*, XX, 34) ; plus tard cependant, prisonnier pour le Christ, il accepte volontiers les dons des Philippiens (*Phil.*, II, 25 ; IV, 10-19) et pose le principe d'une rémunération des ouvriers apostoliques (*I Tim.*, V, 17).

4. L'apostolat direct est en effet un véritable travail (*I Tim.*, V, 17 : *II Tim.*, IV, 5) ; comparable à celui du paysan qui plante et qui arrose (*I Cor.*, III, 6), coopération à l'œuvre même de Dieu qui donne la croissance (*I Cor.*, III, 9). Le succès sera en proportion des efforts et de la générosité (*II Cor.*, IX, 6). Mais, en même temps qu'une joie au travail, la vie apostolique est une source de souffrances, une compassion, une coopération aux souffrances du Christ rédempteur (*Col.*, I, 24). Paul, qui a souffert plus que tout autre en travaillant pour le Christ (*II Cor.*, VI, 4-10 ; XI, 16-29), reprend la comparaison d'Isaïe et présente l'apostolat comme le douloureux effort d'une femme en travail (*Gal.*, IV, 19).

5. Ainsi donc, l'attente de la Parousie n'exclut pas, bien au contraire, un véritable engagement dans les tâches terrestres. Mais cet engagement est sans fièvre, on ne se préoccupe pas d'améliorer les techniques, on ne s'intéresse pas au travail comme facteur de civilisation. On abandonne au monde la construction de la cité terrestre, édifiée trop souvent sur les souffrances et la mort des humbles. Il semble que l'idéal soit la vie de Nazareth, bourgade retirée loin du tumulte du monde. Cependant, en marge de cette morale fondée sur l'attente du retour du Christ, on trouve des affirmations d'une immense

15. J. Holzner, *Paul de Tarse*, 1950, p. 27, 61, 261-262.

portée. L'Evangile nous invitait à faire fructifier les talents à nous confiés par Dieu, la Genèse nous avait montré l'humanité, préfigurée en Adam, chargée d'inventorier et de faire fructifier le merveilleux jardin dans lequel Dieu nous avait créés. L'intervention du péché n'a pas changé cette orientation fondamentale, mais les tâches terrestres ont besoin maintenant d'être purifiées, transfigurées. A travers les œuvres du temps, l'homme aspire à une cité meilleure où il retrouvera, mais dans un monde transcendant, toutes les valeurs humaines et cosmiques de son pèlerinage terrestre. C'est dans l'épître aux Romains que Paul ébauche cette doctrine stimulante. La création tout entière, assujettie à la vanité, au néant, gémit dans l'attente de sa rédemption, elle aussi est en travail; son effort immense, vivifié par la présence de l'Esprit Saint, aboutira à l'enfantement de la famille des fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 19-22). Pour donner tout son sens à cette page mystérieuse, il faut la mettre en liaison avec ce que Paul nous dit ailleurs de la résurrection de la chair. C'est bien le même corps qui doit ressusciter, comme le grain jeté en terre qui meurt et redevient lui-même (*I Cor.*, XV, 35-44).

6. Cette doctrine, reprise des prophètes (Is., LX; LXV, 17; LXVI, 22), est l'amorce de toute une théologie des réalités terrestres et du travail humain comme facteur de civilisation. Les grands empires disparus, leurs œuvres anéanties, Dieu reconstruira la cité sainte, il fera apparaître des cieux nouveaux, une terre nouvelle (*II Petr.*, III, 13). Entre le temps et l'éternité, entre les œuvres humaines, si entachées qu'elles aient pu être de visées égoïstes, et l'univers transfiguré, y aura-t-il seulement rupture, disparité, ou bien aussi continuité, reprise, par la médiation d'une humanité divinisée, vivant à la fois spirituellement et dans une chair transfigurée? Ce problème, qui est aujourd'hui le nôtre, ne se posera que lentement à la conscience chrétienne. Pour décider de l'interprétation de cette page de saint Paul, il faudra suivre le cheminement des idées et des faits dans l'histoire et dans la tradition.

(*à suivre*)

Grenoble. H. RONDET, S. J.

L'empereur dans l'Eglise byzantine

A toutes les époques l'Etat a eu tendance à exercer une action directe en matière de religion, afin de mieux affermir sa domination. Cela se conçoit tout naturellement dans les sociétés primitives patriarcales où les deux pouvoirs étaient réunis dans la même main, chez les Egyptiens qui considéraient leur roi comme un dieu, chez les Crétois de l'époque minoenne pour qui le prince avait des relations avec la divinité. L'empire romain se servit du culte de Rome et de l'empereur comme d'un puissant moyen de gouvernement, qui faisait sentir son efficacité jusque dans les provinces les plus reculées et maintenait ainsi la cohésion entre les différentes races.

Quand la religion chrétienne triompha, cette tradition était fortement enracinée depuis trois siècles déjà. Comment la concilier avec l'indépendance de l'Eglise, institution divine, supérieure aux institutions humaines et qui ne doit relever que de Dieu? L'histoire nous apprend que rien ne fut changé en apparence. Tout en laissant à l'Eglise une certaine liberté, l'Etat ne renonça pas à intervenir dans son évolution. Cela est vrai particulièrement pour l'Orient, car en Occident l'empire disparut avec le triomphe des invasions barbares, ce qui amena une situation bien différente. Pendant plusieurs siècles, l'Eglise dut s'accommoder de l'existence d'Etats fragmentaires dont les souverains n'avaient certes ni l'autorité ni le prestige des empereurs byzantins. Charlemagne fut le premier prince occidental à intervenir d'une manière continue dans les destinées de l'Eglise, ce que lui permettaient l'étendue de ses Etats et les services qu'il rendait à la religion. Son action fut en tout point semblable à celle des basileis, puisqu'elle se manifesta aussi bien dans le domaine du dogme par la tenue de conciles réunis sur son ordre que dans le domaine de la discipline par les réformes qu'il voulut imposer même à Rome. Ses successeurs, occupés à leurs querelles, ne l'imitèrent que de loin. Il en alla tout autrement en Orient, où l'empire se maintint sans interruption jusqu'au milieu du XV^{e} siècle.

L'EMPEREUR

Pour bien comprendre le rôle important et parfois décisif que les empereurs ont joué dans l'Eglise byzantine, il est nécessaire de considérer, avec quelque détail, la conception que l'on se faisait en Orient de leur personne et de leur fonction.

Constantinople a continué Rome. Il n'y a pas eu interruption, ni institution d'un ordre politique nouveau; tout au plus le mode de

gouvernement s'est-il lentement modifié au cours des siècles. Les empereurs sont et se disent Romains, Romains aussi leurs sujets. Le terme « Romania », bien que non officiel, est d'un emploi courant pour désigner l'empire, à partir du V^e^ siècle. Il passe ensuite dans les langues occidentales pendant le moyen âge. Il est admis par les musulmans envahisseurs, qui désignent l'empire sous le nom de « pays des Romains » (Roum-éli). De nos jours encore beaucoup de Grecs se disent Ῥωμαῖοι (Romains). C'était leur nom à tous dans l'empire ottoman. Quant au terme de « byzantin », il a été imaginé par les auteurs de la Renaissance et n'a jamais été employé au moyen âge.

La Rome impériale faisait au souverain une place éminente. Depuis Auguste, c'était l'homme providentiel, suscité par les dieux pour rétablir la paix intérieure et assurer le triomphe sur les ennemis. C'était aussi le pontife suprême, chef de la religion officielle et interprète de l'empire auprès de la divinité. D'après la tradition païenne, Rome était destinée à soumettre tous les peuples de la terre. Quand l'empire fut devenu chrétien par la conversion de Constantin, sa mission providentielle fut naturellement de dominer toutes les nations pour y répandre la lumière de l'évangile et établir ici-bas le royaume du Christ. Il en résultait que l'empereur, chef de l'Etat, devenait un véritable apôtre. Aussi donna-t-on le titre d'ἰσαπόστολος (égal aux apôtres) à Constantin, et tous les sucesseurs de celui-ci purent-ils le revendiquer [1]. Les théologiens byzantins disaient volontiers : « Un seul Dieu au ciel, un seul empereur sur la terre ». C'est de Dieu que le souverain tient son pouvoir. Dans la préface du Digeste, Justinien déclare : « C'est grâce à Dieu qui gouverne l'empire reçu par nous de sa majesté céleste que nous pouvons terminer heureusement la guerre et rendre la paix florissante ».

Il n'y a pas de loi de succession. La volonté divine se manifeste surtout par le consentement du peuple et de l'armée. Jusque vers le milieu du V^e^ siècle, aucune cérémonie religieuse ne marque l'accession au trône. Celle-ci est l'œuvre de l'armée. Quand le nouveau souverain a été proclamé par la troupe, un sous-officier lui remet un collier d'or, puis on l'élève sur le pavois ; il est désormais empereur. Le premier couronnement certain est celui de Léon I^er^ (457). Ce couronnement fut vite considéré comme nécessaire. Toutefois, quand le prince ne semblait pas présenter les garanties suffisantes d'orthodoxie,

1. Quant au titre d'« évêque du dehors » (τῶν ἐκτὸς) donné à Constantin, c'est une erreur de traduction due à H. Valois. Tillemont avait rétabli le véritable sens d'« évêque de ceux qui sont hors (de l'Eglise) », c'est-à-dire des païens, que revendiquait Constantin *par opposition* aux véritables évêques qui l'étaient de ceux qui appartenaient à l'Eglise (τῶν εἴσω τῆς Ἐκκλησίας) suivant l'expression qui était courante depuis saint Paul (*I Cor.*, V, 13 ; *Col.*, IV, 5 ; *I Thess.*, IV, 12).

on lui imposait une profession de foi, comme on fit en 491 pour Anastase, qui ne tarda pas à la renier. Cette déclaration préliminaire devint une tradition. N'étaient considérés comme légitimes que les empereurs qui avaient été couronnés par le patriarche et le rite religieux finit par l'emporter sur le rite militaire qui se maintint cependant. Plus tard, peut-être au X^e siècle, le couronnement fut doublé de l'onction. Celle-ci passait pour sanctifier le souverain comme les prêtres et lui conférer une sorte de sacerdoce. Il n'était plus un simple laïc, mais il participait à certains droits du clergé. Dans les derniers siècles de l'empire, l'onction par le patriarche devint prépondérante à tel point que divers auteurs byzantins ne considèrent pas comme empereur Constantin XII Dragasès, qui fut tué lors de la prise de Constantinople en 1453, parce qu'il n'avait pas reçu l'onction à cause de la pénurie du trésor et des circonstances politiques.

Le titre de *basileus* (empereur) était réservé au souverain de Constantinople et ne pouvait être attribué à aucun autre. Quand fut rétabli, en 800, l'empire romain d'Occident en faveur de Charlemagne, les Byzantins ne reconnurent qu'exceptionnellement le titre d'empereur à ce prince [2]. La chancellerie impériale le refusa constamment à ses successeurs et aux autres souverains chrétiens; elle ne leur donnait que celui de *rex*. Jusque vers le milieu du XII^e siècle, le chef de l'Etat est qualifié de « saint » et de « divin », tout comme dans la Rome païenne. Il est l'objet d'un véritable culte. Sans doute on a éliminé tout sens idolâtrique, mais les anciens rites sont conservés; d'autres même sont empruntés aux Perses. Le principal est le prosternement (*adoratio*) devant l'empereur et devant ses images. Ce culte se manifeste par une véritable liturgie qui a fourni à l'Eglise tout l'appareil extérieur de ses propres cérémonies [3]. Une minutieuse étiquette règle les moindres manifestations de la vie impériale et leur confère un prestige énorme aux yeux des Byzantins et plus encore aux yeux des étrangers, surtout occidentaux. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire le *Livre des cérémonies*, compilé au X^e siècle par Constantin VII Porphyrogénète. Les acclamations dont on salue le souverain, même dans les conciles, comme aussi les hyperboles étonnantes que l'on rencontre sous la plume de maint auteur ecclésiastique, prouvent que l'Eglise avait fait sienne la conception officielle de l'empereur. Elle lui témoignait aussi sa considération en l'admettant au rang des clercs, en le faisant pénétrer dans le sanctuaire et en le communiant « comme les prêtres ».

Tout concourt donc à rehausser la dignité du basileus, considéré

2. Par Michel Rhangabé en 812.

3. C'est ainsi que l'emploi des cierges et de l'encens dans le culte chrétien, proscrit comme étant d'essence païenne, ne fut autorisé que vers la fin du IV^e siècle. Cfr Dom Cabrol, art. « Cierges », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 1618-1622.

comme l'élu de la Providence, le serviteur de Dieu, le champion de l'orthodoxie. Toute insulte, même involontaire, contre sa personne sacrée est assimilée à un sacrilège digne du dernier supplice; toute révolte entraîne l'excommunication, puisqu'elle est mise sur le même pied que l'apostasie [4]. Comment s'étonner dès lors que les souverains de Constantinople aient pu exercer dans l'Eglise une influence que nous arrivons difficilement à comprendre et que la hiérarchie ait si mal réagi contre leurs empiètements?

D'après l'historien Zosime, un païen, à l'avènement de chaque empereur, les pontifes lui portaient la *stola* sacerdotale et l'inscrivaient parmi les *summi pontifices*. Les premiers empereurs chrétiens se soumirent à la coutume jusqu'à Gratien, qui refusa cet honneur en raison de ses convictions religieuses [5]. Le titre de *pontifex* et même de *summus pontifex* ne resta pas moins en usage. Un édit de Valentinien III et de Marcien, en date du 7 février 452, porte ces mots : *Imperatores Caesares Flavius Valentinianus, pontifex inclitus... et Flavius Marcianus, pontifex inclitus* [6]. Les Pères du synode de Constantinople en 448 disent à Théodose II : « Au basileus grand-prêtre longues années! » [7] et ceux de Chalcédoine (451) acclament ainsi Marcien : « Longue vie au prêtre, au basileus » [8]. C'est devenu une expression d'un emploi courant, même en Occident, puisque le pape saint Léon, écrivant au même empereur, parle de ses *regia potentia et sacerdotalis industria* [9], et à Pulchérie : *sacerdotalem doctrinam* [10], et à Léon Ier : *Sacerdotalem et apostolicum tuae potestatis animum* [11]; à Anatole, évêque de Constantinople, saint Léon dit, en parlant du même basileus : *non solum regiam, sed et sacerdotalem ipsius mentem* [12]. Le pape Simplicien écrit à Zénon : *exultantes vobis inesse animum fidelissimum sacerdotis et principis* [13], et Vigile à Justinien : *non imperialem solum, sed et sacerdotalem animum* [14], etc. Le 28 juillet 516, l'empereur Anastase, écrivant au sénat de Rome, s'intitule : *Caesar Flavius Anastasius, pontifex inclitus...* [15]. On pourrait multiplier les exemples.

Sans doute ces expressions sont avant tout des clauses de style officiel, imposées en quelque sorte par la tradition, pour faire ressortir le rôle de l'empereur dans la conservation de la foi. Et c'est bien

4. Il faut noter cependant que 65 empereurs furent détrônés de 395 à 1453 et que 41 d'entre eux périrent de mort violente.
5. *Historiae novae,* IV, 36; Bonn, 216-217.
6. Hardouin, *Concil. coll.,* II, col. 659.
7. Mansi, *Sacr. concil. ampl. coll.,* VI, col. 733 A.
8. *Ibid.,* VII, col. 177 A.
9. *Epist.* CXV, 1; *P.L.,* LIV, 1031 A.
10. *Epist.* CXVI, 1; *P.L.,* LIV, 1036 B.
11. *Epist.* CXLVI, 6; *P.L.,* LIV, 1131 B.
12. *Epist.* CLV, 2; *P.L.,* LIV, 1126 C.
13. *Epist.* XVI, 1; *P.L.,* LVIII, 51 D.
14. *P.L.,* LXIX, 22 A.
15. *P.L.,* LXIII, 385, en note; cfr E. Caspar, *Geschichte des Papsttum,* II, Tubingue, 1933, p. 140.

ainsi, semble-t-il, qu'il faut interpréter la protestation de Grégoire II (715-731) à l'empereur iconoclaste Léon l'Isaurien, quand il lui reproche d'avoir écrit : « Je suis basileus et prêtre ». Le pape répond que les souverains qui ont aidé l'Eglise à défendre la foi orthodoxe furent à la fois prêtres et empereurs, puisqu'ils l'ont prouvé par leurs actes [16]. Il n'en reste pas moins que ces expressions étaient dangereuses et que les empereurs hérétiques pouvaient s'en prévaloir pour imposer leurs doctrines, ce qu'ils n'ont pas manqué de faire.

Dès lors on ne s'étonne plus de certaines déclarations. C'est ainsi que les évêques ennemis de saint Jean Chrysostome disent à Arcadius : « Basileus, tu as été établi par Dieu notre maître et tous te sont soumis ; il t'est permis de faire ce que tu veux » [17]. Au concile de 536, le patriarche Ménas de Constantinople déclare : « Rien de ce qui se fait dans l'Eglise ne peut se faire sans son avis ni sans son ordre » [18]. Basile le Macédonien dit dans son Avertissement au VII[e] concile oecuménique (869) : « Suivant la mesure du pouvoir qui nous a été donné, nous ne tairons pas les paroles qu'il nous semble nécessaire de dire pour les affaires ecclésiastiques » [19].

L'idée commune en Orient et en Occident au moyen âge est que les deux pouvoirs politique et ecclésiastique sont solidaires et qu'ils doivent se prêter une mutuelle assistance pour gouverner les hommes. A Byzance on va plus loin. On considère l'Etat comme un seul organisme dirigé par l'empereur et le patriarche, l'un régnant sur les corps et l'autre sur les âmes, comme il est dit dans l'*Epanagogè* (886). Les deux pouvoirs se compénètrent : l'empereur peut exercer son autorité dans l'Eglise et le patriarche dans l'Etat. En réalité, c'est le plus souvent le basileus qui est le maître et son rôle se manifeste aussi bien dans les questions dogmatiques que dans les questions disciplinaires.

L'EMPEREUR ET LE DOGME

L'intervention du basileus dans les matières de foi remonte à Constantin. On voit le premier empereur chrétien arbitrer les querelles donatistes et ariennes et se prononcer ouvertement en faveur de l'orthodoxie, ainsi que le montre son discours à l'ouverture du concile de Nicée qu'il a convoqué (325). Eusèbe, ou l'auteur qui a interpolé son texte, dit qu'il a été établi par Dieu « comme un évêque commun » et il le montre siégeant parmi les Pères « comme l'un d'entre eux » [20]. Les successeurs de Constantin prennent l'initiative de réunir les évêques en concile et ils en surveillent les débats, soit directement, soit par leurs représentants. Les définitions dogmatiques de-

16. *Epist.* XIII ; *P.L.*, LXXIX, 521 C.
17. *P.G.*, XLVIII, 34.
18. Mansi, *op. cit.*, VIII, col. 970 B.
19. *Ibid.*, XVI, col. 312 B.
20. *Vita Constantini*, I, 44 ; *P.G.*, XX, 957 D, 960 A.

viennent lois d'Etat et s'imposent à tous les sujets. L'empereur est considéré comme le défenseur de l'orthodoxie, dont Théodose le Grand précise les normes par son édit du 28 février 380, qui établit officiellement la distinction entre catholiques et hérétiques [21]. Bien plus, on semble de bonne heure lui reconnaître le droit de s'immiscer dans les questions dogmatiques, témoin cette acclamation des Pères de Chalcédoine adressée à Marcien : « Tu as redressé l'Eglise, vainqueur à la guerre et docteur de la foi » [22].

Il ne faut pas oublier que Constantin fut arien sur la fin de sa vie et que c'est d'un évêque arien qu'il reçut le baptême sur son lit de mort (337). Son fils Constance (337-360) favorise de tout son pouvoir la même hérésie et persécute durement les orthodoxes, ainsi que Valens (364-378). Théodose II soutient Nestorius contre le concile d'Ephèse (431) et n'accepte que difficilement les décisions de cette assemblée. Il soutient également Eutychès, et le Brigandage d'Ephèse (449) est dû en grande partie aux mesures de police dictées par lui. Basilisque publie l'*Encyclique* nettement favorable au monophysisme (475), mais la violente opposition qu'il rencontre l'oblige à lancer la *Contrencyclique* pour sauver son trône. De même Zénon publie l'*Hénotique* (482) pour amener les monophysites à l'union avec l'Eglise officielle. Cependant ces divers empereurs ne prennent pas directement part aux controverses ; ils se contentent de rendre officiels les écrits des patriarches ou d'un parti d'évêques. Leur but est généralement de rétablir la paix religieuse dangereusement compromise par les hérésies.

Il en va tout autrement au VI^e^ siècle. Justinien (527-565) a mérité le titre d'« empereur théologien ». Soucieux de maintenir l'orthodoxie dans l'empire et d'y amener les hérétiques, il polémique contre les monophysites et discute avec eux dans des conférences mixtes. Il fait condamner les Trois Chapitres et convoque pour cela le V^e^ concile oecuménique (553). Il impose ses façons de voir aux évêques et même au pape Vigile, allant jusqu'aux pires violences pour les faire triompher. Finalement il tombe dans une hérésie, l'aphthardocétisme, quelques mois avant de mourir. Son intervention incessante dans les questions purement théologiques, quoique partant d'une bonne intention, celle de faire disparaître l'hérésie, est le plus souvent préjudiciable à la paix de l'Eglise qu'il prétend assurer.

Dans la querelle monothélite, Héraclius (610-641) se laisse gagner à l'hérésie par l'astucieux patriarche Sergius (610-638), dont il publie l'*Ecthèse* (638), et les évêques déclarent qu'elle est conforme à l'enseignement des Apôtres et des Pères [23]. Constant II (642-668) lance le *Type*, tout aussi contraire à la doctrine orthodoxe (648).

21. *Cod. Theod.*, XVI, 1, 2.
22. Mansi, *op. cit.*, VII, col. 177 A.
23. Mansi, *op. cit.*, X, col. 1000 C.

L'un et l'autre pensent trouver ainsi un accommodement avec les monophysites et poursuivent surtout un but politique, l'union de tous les chrétiens de l'empire. Aux VIII[e] et IX[e] siècles, les empereurs iconoclastes, s'ils n'écrivent guère, se prononcent ouvertement contre le culte des images et des saints ; ils persécutent durement les opposants. Constantin V (740-775) compose même un livre si violent que les évêques du concile iconoclaste de Hiéria (754), pourtant si dociles, n'osent pas en adopter les conclusions. Théophile (829-842) argumente contre les orthodoxes. Léon VI le Sage (886-912) laisse plus de trente homélies qu'il prononce devant la cour. Du moins il possède une théologie solide et une profonde connaissance de la Sainte Ecriture.

Les Comnènes manifestent également un goût très prononcé pour les discussions théologiques. A peine monté sur le trône, Alexis I[er] (1081-1118) fait condamner Jean Italos par un synode, devant lequel on lit une « Note impériale » où le basileus a condensé les points de doctrine condamnés (mars 1082). Il discute avec les pauliciens et les arméniens qu'il cherche à ramener à la vraie foi. C'est pourquoi sa fille Anne dit qu'il est le « treizième apôtre ou tout au moins le quatorzième » [24]. Son petit-fils Manuel (1143-1180) est encore plus enclin à se mêler des questions théologiques. En février 1147, il fait le procès du patriarche Cosmas II Attikès devant un synode réuni aux Blachernes, préside l'assemblée, argumente contre l'accusé et le fait condamner pour ses complaisances envers le moine Niphon déjà frappé d'une sentence en raison de son bogomilisme. Le 12 mai 1157, procès de Sotérichos Panteugénès, diacre de Sainte-Sophie, élu patriarche d'Antioche. Manuel intervient dans la discussion. L'accusé est condamné pour avoir soutenu que le sacrifice de la messe est offert au Père seul et non à la Sainte Trinité. Quelques années plus tard, une controverse s'engage sur le sens à donner à cette parole du Christ : « Mon Père est plus grand que moi ». Manuel estime qu'elle s'applique uniquement à la nature humaine du Sauveur. Mortifié de voir que son opinion n'est pas acceptée, il réunit un synode qui adopte le point de vue impérial (2-6 mars 1166). Cette décision étant contestée par les théologiens, un autre concile en traite quelques jours plus tard. Nouvelle effervescence contre le patriarche Luc Chrysobergès (1157-janv. 1170) qui vient de mourir. Pour y mettre fin, Manuel réunit un synode, le 30 janvier 1170. Une nouvelle séance se tient le 29 février, au cours de laquelle est condamné Constantin, métropolite de Corcyre, principal accusateur du patriarche Luc. Dans le but de favoriser la conversion des musulmans de ses Etats, Manuel adopte pour leur abjuration des mesures qui paraissent dangereuses au patriarche Théodose (1179-1183). Un décret impérial abroge en effet une décision synodale prescrivant au néo-

24. *Alexiade*, XIV, 8.

phyte l'anathème « au Dieu de Mahomet » dans la formule d'abjuration. Le patriarche s'élève contre l'initiative de l'empereur. Celui-ci convoque les métropolites au palais de Scoutarion, où il se meurt, et discute avec eux. Finalement l'anathème contre le Dieu de Mahomet est remplacé par un autre « contre Mahomet et sa doctrine » (1180). On possède également de Manuel une lettre dogmatique au catholicos d'Arménie.

A Nicée, Théodore Lascaris (1204-1222) publie un gros traité de théologie dans lequel il dénie au pape le droit de convoquer le concile général et va jusqu'à prétendre qu'en cas de partage entre les théologiens, c'est la décision de l'empereur qui doit prévaloir. Théodore II (1254-1258) laisse un ouvrage « sur les noms divins ». Sous les Paléologues, la confusion est complète entre la politique et la théologie. Le sujet principal de la controverse est d'abord l'union des Eglises. Michel VIII s'efforce de faire triompher les doctrines romaines en vue de cette union, destinée dans son esprit à écarter les graves dangers qui menacent ses Etats du côté de l'Occident. Il persécute violemment les opposants, même les membres de sa famille. Sa mort est marquée par une vive réaction des antiunionistes. Son fils Andronic II, terrorisé par eux, leur donne raison et sévit contre leurs adversaires. Au XIV^e^ siècle, la controverse au sujet de l'hésychasme met aux prises deux grands partis politiques. L'usurpateur Jean VI Cantacuzène (1341-1355) polémique contre Barlaam et Acindynus en faveur des théories de Grégoire Palamas qu'il réussit à faire adopter officiellement (1351), tandis que l'impératrice Anne de Savoie et le parti légitimiste leur sont contraires. Jean VI écrit également un traité contre Mahomet. Au XV^e^ siècle, c'est de nouveau la question de l'union avec Rome qui met le monde byzantin en ébullition. Conscients des dangers que l'avance constante des Turcs fait courir à l'empire, les basileis se rapprochent du pape, mais les opposants ne désarment pas. Quand Constantin XII Dragasès fait proclamer à Sainte-Sophie le décret d'union de Florence, le 12 décembre 1452, la cérémonie se passe devant un petit nombre de fonctionnaires et d'ecclésiastiques venus la plupart par ordre et non par conviction. Clergé et fidèles considèrent désormais la basilique comme profanée et n'y mettent plus les pieds jusqu'au 29 mai 1453, où ils y cherchent un refuge illusoire contre les Turcs maîtres de la ville.

Ce qui étonne profondément, c'est la faible réaction de l'épiscopat à cette intrusion des basileis dans le domaine purement théologique. Quand il montre de la résistance aux idées hétérodoxes, c'est à peu près uniquement contre les ecclésiastiques et les simples fidèles qu'elle se manifeste, très rarement contre les empereurs qui les soutiennent. Au VIII^e^ siècle toutefois, saint Jean Damascène, qui vit en dehors de l'empire et qui n'est pas évêque, affirme dans son premier « Discours sur les images » que les souverains n'ont pas à intervenir dans

les questions de foi; celles-ci relèvent uniquement des conciles, et dans le second, qu'ils n'ont pas le droit de légiférer dans l'Eglise [25]. Il faut arriver au IX[e] siècle pour trouver un Byzantin intrépide, mais non un évêque, qui résiste en face au basileus. Dans une réunion tenue au Palais en 815, saint Théodore, higoumène du monastère de Studius, déclare à Léon l'Arménien que les affaires de l'Eglise relèvent des évêques et des docteurs; l'empereur n'a que le gouvernement des choses extérieures [26]. Dans une lettre au sacellaire Léon écrite en 823/824, il s'exprime encore plus fortement : « Au témoignage de l'apôtre, Dieu a établi dans son Eglise des apôtres, des prophètes et des docteurs; mais il ne parle pas des empereurs » [27].

Ceux-ci se croient pourtant autorisés à intervenir dans les questions purement religieuses. Ils revendiquent le droit de convoquer les conciles généraux depuis que Constantin l'a fait pour celui de Nicée en 325. C'est devenu une tradition, à tel point que l'on considère comme nuls les conciles qui n'ont pas été réunis par ordre du souverain. A cet égard la discussion de saint Maxime le Confesseur, en 656, avec l'évêque de Théodose de Césarée (en Bithynie) est suggestive. Théodose, envoyé de la cour, prétend que le concile tenu à Rome (649) et qui a condamné le monothélisme est sans valeur « parce que réuni sans la convocation impériale » [28]. A quoi saint Maxime répond : « Quel est le canon qui proclame que seuls sont légitimes les conciles réunis par convocation de l'empereur ou que c'est par l'ordre seul du souverain que les conciles se réunissent » [29] ?

Notons enfin que les anathèmes lancés contre les chefs et les fauteurs d'hérésie ne mentionnent jamais les basileis, comme si les sentences de l'Eglise ne pouvaient les atteindre, alors que les hérésiarques et leurs protecteurs sont nettement désignés. Cette abdication de la hiérarchie est due à l'idée fausse que l'on se faisait du rôle de l'empereur. Elle a été en grande partie la cause de toutes les déviations et de toutes les palinodies que l'on constate dans l'histoire de l'Eglise byzantine.

L'EMPEREUR ET LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE

Si l'intervention des basileis dans les questions dogmatiques est inacceptable, par contre leur titre de protecteurs de l'Eglise justifie, au moins en partie, les mesures qu'ils prennent au point de vue disciplinaire, car ils sont responsables de l'observation des lois qui visent à assurer l'ordre et la paix dans l'Etat. Celui-ci prête naturellement son appui à l'Eglise. Il doit respecter ses droits et les défendre, au

25. *P.G.*, XCIV, 1281 AB, 1296 C.
26. *Vita*, 74; *P.G.*, XCIX, 181 D.
27. *Epist.* II, 129; *P.G.*, XCIX, 1417 B.
28. *P.G.*, XC, 145 C.
29. *Ibid.*, 148 A.

besoin contre les agents impériaux. Toutefois les deux domaines civil et religieux sont en certains cas tellement indistincts qu'il arrive au souverain de légiférer en matière de discipline ecclésiastique. Il en est ainsi en droit et en fait. Dans une novelle sur le recrutement des prêtres, Justinien déclare qu'il doit veiller à tout ce qui touche à l'honneur du clergé et il décide que son édit sera transmis au patriarche et aux métropolites, et par eux aux évêques.

Aussi, à la fin du XII^e siècle, le grand canoniste Théodore Balsamon conclut-il que l'empereur est au-dessus des lois ecclésiastiques, dont il peut accorder la dispense aux clercs eux-mêmes. Pour l'affirmer il se base sur les décrets des conciles [30]. Au début du XIII^e siècle, Démétrius Chomaténos, archevêque de Bulgarie, semble bien exposer la théorie qui a prévalu quand il écrit à Constantin Cabasilas, métropolite de Dyrrachium : « L'empereur, en qualité de chef commun des docteurs de l'Eglise, préside aux décrets synodaux et leur donne force de loi. Il dirige les ordres ecclésiastiques et fixe les lois qui règlent la vie et la conduite de ceux qui servent à l'autel; il préside également aux jugements des évêques et des clercs, ainsi qu'aux élections des églises vacantes. Il élève d'un degré inférieur à un degré supérieur, par exemple d'un évêché il fait une métropole pour honorer un homme ou une ville. Il est facile de se rendre compte de tout cela en lisant attentivement les saints canons et la novelle de Justinien insérée dans le livre III des *Basiliques*... Et pour me résumer, à part le ministère sacrificiel, il exerce tous les pouvoirs pontificaux quand il agit selon les canons » [31]. Si tous les auteurs ne vont pas aussi loin, c'est bien ainsi que les choses se passent en réalité.

C'est le droit de l'empereur de décider au sujet des circonscriptions ecclésiastiques, de créer des évêchés et de modifier leurs statuts. Les exemples en sont nombreux. Il suffira d'en citer quelques-uns. Au concile de Chalcédoine (451), Marcien détache cette ville de la province de Nicomédie et l'érige en métropole. Au siècle suivant, Justinien crée un archevêché autonome dans sa ville natale sous le nom de Justiniana Prima. Pour lui donner plus d'importance, il lui annexe plusieurs provinces voisines. En 650, Constant II soustrait l'Eglise de Ravenne à la juridiction de Rome et lui concède l'autocéphalie. L'Illyricum oriental, la Calabre et la Sicile sont également enlevés à l'autorité des papes vers le milieu du VIII^e siècle et soumis au patriarche de Constantinople. Nicéphore I^er érige en archevêché l'évêché d'Amastris dans le Pont; il crée une province ecclésiastique dans le Péloponèse recouvré sur les Slaves et lui donne Patras comme métropole. Constantin XI Ducas érige en métropole l'évêché de Basileum en Bithynie. Nicéphore Botaniate en fait autant pour celui

30. *P.G.*, CXXXVIII, 93 BC.
31. *P.G.*, CXXXIX, 949 BC.

de Madytos et Michel VII Ducas pour celui de Néocésarée. Alexis Ier Comnène fait de l'évêché de Lacédémone un archevêché, etc.

Sans doute les conciles décrètent les réformes ecclésiastiques nécessaires, mais c'est le plus souvent l'empereur qui en prend l'initiative, alors qu'en Occident, à part le temps de Charlemagne, elles sont dues presque exclusivement aux papes, aux évêques et aux ordres religieux. Le basileus légifère sur le clergé : élection, droits et devoirs des évêques, recrutement des prêtres, comme aussi sur la vie monastique : conditions d'admission, durée du noviciat, etc. Il peut adresser aux prêtres et aux moines des reproches véhéments, comme Nicéphore Phocas, comme Alexis Ier Comnène à la suite des scandales provoqués au mont Athos par les bergers valaques. Alexis Comnène peut se plaindre de l'ignorance des clercs et de leur moralité douteuse. Andronic II soutient les efforts qu'un patriarche à poigne, Athanase, fait à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle pour réformer les mœurs du clergé et des moines.

La législation du mariage est tout particulièrement l'objet des préoccupations impériales, et cela se conçoit parfaitement. Aussi les décrets des basileis en cette matière ont-ils force de loi pour l'Eglise. Certains d'entre eux sont du reste meilleurs que les canons des conciles. C'est pourquoi les lois civiles de Justinien et de ses successeurs forment encore une base importante du droit ecclésiastique, même moderne. Beaucoup d'entre elles ont été purement et simplement insérées dans les collections canoniques.

Là où l'intervention des empereurs est souvent néfaste, c'est dans le choix du patriarche et des évêques, choix qui appartient essentiellement à l'Eglise. Combien en ont-ils nommés, combien en ont-ils déposés, exilés, quand ils ne les trouvaient pas assez dociles à leurs volontés? Combien de ces prélats ont préféré donner leur démission plutôt que de céder? Combien de fois le souverain n'a-t-il pas choisi de simples laïcs pour la charge suprême de patriarche? Tous ces empiétements s'expliquent de la part des empereurs acquis à l'hérésie, comme les iconoclastes, mais il n'en est pas de même pour ceux qui étaient franchement orthodoxes et dévoués à la religion. Leur conduite leur est nettement inspirée par la conviction qu'ils ont d'exercer un pouvoir réel sur l'Eglise. N'oublions pas non plus que l'élection du patriarche, quand elle est faite régulièrement, n'est définitive qu'après l'approbation du basileus et qu'il en fut de même pour celle du pape pendant tout le temps de la domination byzantine à Rome, c'est-à-dire pendant deux siècles.

Enfin les empereurs interviennent jusque dans la vie liturgique. Justin Ier étend à tout l'empire la date du 25 décembre pour commémorer la naissance du Sauveur. Justinien fixe au 2 février la fête de la Rencontre (Purification), et Maurice, celle de la Dormition de la Sainte Vierge (Assomption) au 15 août. Maurice encore institue

une semaine de processions et d'offices spéciaux à l'église des Blachernes. Basile Ier crée la fête de saint Elie et la fixe au 20 juillet. Constantin IX Monomaque décide que la messe sera célébrée chaque jour à Sainte-Sophie. En 1166, Manuel Comnène, trouvant que le nombre des fêtes chômées gêne l'activité des tribunaux, les divise en deux catégories : celles qui seront chômées complètement et celles qui ne le seront que jusqu'à la fin de la liturgie. Vers 1296, Andronic II consacre tout le mois d'août à la Sainte Vierge et fixe les offices à célébrer.

Ce rapide aperçu montre qu'il n'est pas de domaine ecclésiastique, en dehors du sacrifice de la messe et des sacrements, dans lequel le basileus n'intervient pas. Peut-on pour autant parler de césaropapisme, comme on le fait habituellement? Il semble qu'il faudrait plutôt dire théocratie, car le souverain est convaincu qu'il exerce dans l'Eglise un droit et un pouvoir que lui a confiés Dieu lui-même. Les décisions des conciles et la soumission habituelle de l'épiscopat ne peuvent que l'ancrer dans cette idée. Il n'y eut jamais chez les Byzantins d'antagonisme de principe entre le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique. L'épiscopat n'a réagi, et encore pas toujours, que lorsque certaines mesures de l'empereur lui semblaient un véritable empiétement. Il n'y a donc pas eu de lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, comme en Occident, parce que Sacerdoce et Empire ne faisaient qu'un dans un Etat foncièrement chrétien.

Notons en terminant que cette sujétion de l'Eglise à l'empereur l'a malheureusement habituée à une soumission à peu près constante au pouvoir civil et lui a ainsi fait perdre peu à peu la conscience de sa véritable nature. C'est ainsi que s'est ancrée l'idée que patriarcat et empire étaient deux choses intimement liées. C'est pourquoi les Bulgares d'abord, puis les Russes n'ont eu de repos que lorsqu'ils eurent obtenu un patriarche qui pût sacrer leur tsar (empereur) et asseoir sa puissance. La conclusion naturelle fut la formation des Eglises nationales, si opposée à la volonté du Sauveur quand il établit sur la terre une société qui devait grouper tous ses disciples. En ce sens la politique religieuse des basileis a été une cause du schisme. Leur héritage a d'ailleurs passé aux divers peuples orthodoxes où l'union trop intime de l'Eglise et de l'Etat n'a cessé de nuire à l'activité de la première. Il suffit pour s'en convaincre de relire l'histoire du patriarcat de Moscou et celle des autonomies ecclésiastiques de la presqu'île balkanique. Quand l'appui de l'Etat a manqué à ces Eglises, par l'avènement du régime communiste en Russie et dans les divers pays satellites, elles se sont trouvées désarmées et n'ont réagi que faiblement contre la politique antireligieuse des pouvoirs publics.

R. Janin, A.A.
de l'Institut Français d'Etudes byzantines.

Paris.

Cas de conscience pour un confesseur de roi : Madame de Montespan

Pour le Père de la Chaize, ce n'était pas une petite affaire que d'être, en 1675, chargé tout à coup de la conscience d'un roi déjà un peu fou d'orgueil : fausse grandeur, stigmatisée par Leibniz et tant d'autres, mais adulée par une nuée de courtisans et d'écrivains... Tâche plus difficile, du fait que ce puissant monarque se montrait alors, au point de vue conjugal, « affranchi de toute loi ».

Sept ans avant la nomination du Père de la Chaize, le marquis de Montespan, outragé dans son honneur, avait pris congé de la cour, tout de noir vêtu... Extravagance? On l'en accusa. Mais à qui l'interrogeait, il se contentait de répondre qu'il portait le deuil de sa femme. Et quelques semaines plus tard, en Guyenne, d'où il avait défense de sortir, feignant que la marquise était réellement morte, il fit draper comme pour des funérailles un long carrosse, qu'il promena, dit-on, à travers la province. Dans le même temps, pour applaudir à ce départ, Molière improvisait son *Amphitryon*; et Versailles poussait l'inconscience jusqu'à s'égayer des bonnes fortunes de Jupiter.

En face d'une pareille situation, qu'allait faire le nouveau « conseiller spirituel »?

Renoncer? Abandonner la partie avant de l'avoir engagée? De même que Bourdaloue, au jugement d'un historien moderne, aurait dû « refuser de parler devant Madame de Montespan », la Chaize aurait pu, dès cet instant, « rompre le contact avec le scandaleux pécheur [1] ». Qu'en fût-il résulté pour le roi, pour la cour? Cette charge, qu'il n'avait certes pas désirée, le prêtre pensa qu'il devait, malgré des obstacles faciles à prévoir, la conserver et s'en servir pour les intérêts spirituels de son pénitent. On a souvent répété cette parole d'un contemporain sur le P. de la Chaize : « Sa réputation de vertu était telle, lorsqu'il fut nommé confesseur du roi, qu'on crut que c'en était fait de M^me^ de Montespan. » Illusion naïve. Cet homme avait assez d'expérience pour savoir que les habitudinaires se convertissent bien rarement en un tournemain. Devant la maîtresse « tonnante et triomphante » (comme dit M^me^ de Sévigné), il résolut de faire front et d'attendre.

Et justement, en ces débuts de son ministère, au temps de Pâques,

---

1. Cfr Lavisse, *Histoire de France*, t. VII, 2^e^ partie, p. 388.

survint un événement qui parut de bon augure et le confirma dans sa décision.

Le jeudi saint (11 avril 1675), Mme de Montespan va se confesser. Dévote à sa manière, elle disait : « Parce que je viole quelques commandements, dois-je les violer tous? » L'abbé Lécuyer refuse l'absolution. Le curé de Versailles approuve son vicaire. Bossuet, qui pour lors était précepteur du dauphin, de même; il exige tout naturellement, pour admettre à la Pénitence, « une séparation entière et absolue ». Louis XIV, qui s'apprêtait à partir pour affronter en Flandre de nouveaux périls de guerre, consent à tout : et la favorite, malgré ses pleurs, se retire dans sa terre de Clagny, qui n'était tout de même pas une Thébaïde. Rencontrant peu de temps après Bourdaloue, qui prêchait à la cour, le roi, raconte un chroniqueur, lui aurait dit : « Vous devez être content de moi. » Et celui-ci de répondre : « Oui, sire, mais Dieu serait bien plus content si Clagny était à quatre-vingts lieues de Versailles. »

Dès son arrivée aux armées, où constamment il accompagnait Louis XIV, le Jésuite fit l'admiration de tous par son courage et son endurance : « Sûrement, disait-on, il se fera tuer aux avant-postes. » Le roi put communier de nouveau le 2 juin, fête de la Pentecôte, dans son camp de Lestines.

Comment douter que la Chaize ait collaboré à l'œuvre entreprise par Bossuet, et soutenu dès lors de ses conseils celui qui l'avait choisi pour conseiller? Evidemment, aucun témoignage personnel écrit n'en subsiste. Dans une lettre au P. Oliva, il se contente de dire : « Ce qui m'étonne au plus haut degré, c'est que les fureurs et le bruit de la guerre ne nuisent en rien aux exercices de piété, de justice, de charité, non plus qu'aux autres vertus de Sa Majesté [2]. » La plus élémentaire discrétion n'exigeait-elle pas un pareil silence? Mais nous savons que ce prêtre gentilhomme était « puissant dans le tête-à-tête » : des historiens, qui ne lui sont pourtant point sympathiques, le reconnaissent [3]. Voudrait-on que de ces entretiens il eût laissé un mémorial? Si Bourdaloue a pu prononcer devant Louis XIV de si vigoureux sermons, et Bossuet lui écrire, à la fin de mai et le 10 juillet de cette année 1675, deux lettres courageuses bien connues, c'est précisément que ni l'un ni l'autre n'était son confesseur.

La reine Marie-Thérèse crut elle-même que la séparation des deux amants était définitive et que rien n'empêchait Mme de Montespan de continuer à remplir le rôle de surintendante de sa maison. Un jour de juin, qu'elle allait faire collation à Trianon, raconte Mme de Sévigné, elle descendit à Clagny, « où elle prit Mme de Montespan dans son carrosse et la mena avec elle » (lettre du 12 juin 1675). Bonté peut-être, mais imprudence.

---

2. *Arch. Soc. Iesu, Gal. 62,* f° 7. — Cette lettre n'est pas datée; mais les archivistes sont d'accord pour la situer entre 1675 et 1677.

3. Voir Lavisse, *op. cit., ibid.*, p. 59.

Un mois plus tard, la campagne de Flandre terminée, il semble que Louis XIV fût de bonne foi quand il donna l'ordre que l'ancienne favorite reprît à Versailles auprès de la reine sa fonction de dame d'honneur. Prévenu, Bossuet n'hésita pas à se porter au-devant de lui, jusqu'à Luzarches, à huit lieues de Versailles. Son visage grave et triste marquait un rappel de la promesse royale « faite à Dieu et au monde », et qu'il sollicitait un instant d'audience. Un mot sec l'arrêta : « Ne me dites rien. J'ai donné mes ordres. »

Cependant, Mme de Sévigné, si bien au fait des incidents de la cour, tout en jugeant que l'on « en fait assez pour fâcher le curé et tout le monde », pense que « *Quantova* (Mme de M.) est une amie déclarée sans aucun soupçon », que le « curé dit ce qu'il faut et ne laisse aucune vérité étouffée » (26 et 31 juillet). Six semaines après, elle écrit encore : « Il est certain que l'ami et *Quanto* se sont véritablement séparés ; mais la douleur de la demoiselle est fréquente, et même jusqu'aux larmes, de voir à quel point l'ami s'en passe bien » (11 septembre).

La situation était périlleuse, le confesseur l'ignorait moins que personne. Séjour à Clagny, coupé de visites à Versailles, pour remplir son office auprès de la reine, ce n'était que demi-mesures. Mme de Maintenon, pour lors gouvernante des enfants Montespan, écrivait : « C'est une chose inutile que tous ces projets. Il n'y a que le P. de la Chaize qui puisse les faire réussir. Il a déploré vingt fois avec moi les égarements du Roi... ». Elle ajoutait : « Mais pourquoi ne lui interdit-il pas absolument les sacrements [4] ? »

Pourquoi ? Sans doute parce qu'il n'avait pas l'évidence que le pénitent manquât de la sincérité suffisante.

En 1676, à l'occasion des solennités d'un Jubilé, les divertissements à la cour se firent moins nombreux. Comme l'année précédente, à Pâques, le « Roi très chrétien » put remplir ses devoirs. Le 16 avril, il repartait pour l'armée ; mais rentré à Saint-Germain en juillet, il se rendait quelque temps après à Clagny et Mlle de Blois, plus tard duchesse d'Orléans, naissait le 4 mai de l'année suivante, puis le comte de Toulouse le 16 juin 1678.

Pendant ce temps, ainsi que durant l'année où Louis XIV, fatigué du joug et des sarcasmes de Mme de Montespan, se laissa captiver par Mlle de Fontanges, le Père confesseur n'eut qu'à se tenir à l'écart, usant parfois de ce que Saint-Simon appelle des « maladies de politique ». Un annotateur des *Mémoires de Sourches* en fournit le témoignage exprès : « Le Roi revenant à Versailles après la prise de Gand et d'Ypres, quelques jours avant Pâques, en 1678, le P. de la Chaize demeura à Lille, disant qu'il était malade... Le Roi envoya quérir le P. Dechamp (supérieur de la Maison professe de Paris),

4. A la comtesse de Saint-Géran, 26 juillet 1676.

lequel, après un long tête-à-tête avec lui, ne voulut point le confesser parce qu'il ne voulait point lui donner l'absolution. Il sut néanmoins lui parler si sagement que le Roi, bien loin d'être offensé de son refus, demeura très satisfait de lui et en dit du bien à tout le monde [5]. »

Dans le silence et la prière, le P. de la Chaize attendait.

Au sujet du renvoi définitif de la maîtresse ensorceleuse, on a justement noté que Mme de Maintenon eut « le sens de l'opportunité »; elle patienta. « Non qu'elle prît un plaisir excessif à voir s'attarder les choses qu'elle était venue détruire et à conserver à une vie qu'elle voulait nouvelle les apparences et ne fût-ce que l'ombre des dangers de l'ancienne... On savait pourtant ce que ce silence préparait [6]. » Sans prévoir évidemment la fortune que l'avenir lui réservait, elle attendait son heure, persuadée qu'à brusquer le dénouement, on diminuait les chances de réussir.

Ne peut-on dire également que le P. de la Chaize eut raison de patienter? Lui non plus ne prenait pas « un plaisir excessif » aux prolongements d'une situation qu'il « était venu détruire ». Plus que Mme de Maintenon, il désirait pour le roi une « vie nouvelle » et souhaitait de le voir débarrassé des moindres « dangers de l'ancienne ». Pourtant il attendait l'heure de la Providence; témoin ou confident des remous et des tempêtes qui agitaient les cœurs, il la sentait venir.

Pouvait-il ignorer ce que toute la cour savait : cette « extrême brouillerie », signalée par Mme de Sévigné, entre les deux amants qu'avait une fois ou l'autre réconciliés Colbert, la disgrâce qui ne cessait de s'appesantir sur l'insolente favorite, et surtout les scènes de jalousie de plus en plus violentes qui lui échappaient contre Mme de Maintenon. Terribles orages parfois, qui provoquaient chez Louis XIV cette réflexion, sans doute atténuée d'un sourire, qu'il avait plus de peine à mettre la paix entre ces deux femmes qu'à la rétablir en Europe.

En 1679, Mme de Maintenon, toujours gouvernante des « enfants du péché », écrivait à l'une de ses plus intimes confidentes : « Elle (Mme de Montespan) s'emporte contre la pauvre fille (Fontanges), contre le P. de la Chaize, contre M. de Noailles » (4 mai). Et de nouveau, le mois d'après : « Mme de Montespan veut absolument que je cherche à être sa maîtresse. Mais, lui ai-je dit, il y en a donc trois! — Oui, m'a-t-elle répondu, moi de nom, cette fille de fait, et vous du cœur... Elle m'a reproché ses bienfaits, etc. » (14 juin) [7].

*
* *

5. Rapporté par Desnoiresterres, *Cours galantes*, t. III, p. 109 sq.
6. Gonzague Truc, *Madame de Montespan*, p. 122.
7. Lettres à la comtesse de Saint-Géran.

L'heure des séparations fut brusquée d'une manière imprévue.

Ces années furent assombries, jusque parmi les familiers de la cour, par des scandales qui bouleversèrent Louis XIV. Quand la marquise de Brinvilliers, convaincue d'avoir empoisonné son père, ses frères et sa sœur, eut expié ses crimes, des accusations analogues se multiplièrent, qui obligèrent à constituer à l'Arsenal une juridiction spéciale. C'est l'époque où se déroulait dans les officines de la Voisin et de ses complices, avec la connivence de personnes du plus haut rang, ce « drame des poisons » qui amena devant cette Chambre ardente près de quatre cents accusés, certains portant les plus beaux noms de France; trente-six furent punis de mort, et presque tous les autres condamnés à la prison perpétuelle, aux galères ou à l'exil. Empoisonnements mêlés de magie et de « messes noires », de jalousies et de rivalités d'amour assiégeant le trône royal; forfaits « trop exécrables, dira Colbert, pour être mis sur le papier », et dont les détails parurent à Louis XIV si répugnants, — quelques-uns, d'ailleurs inventés —, qu'il ordonna plus tard de brûler tous les procès-verbaux. Sans doute voulait-il aussi par là, empêcher toute poursuite ultérieure; ne devait-on pas éviter de renouveler l'erreur qui avait failli envoyer à une mort infamante le maréchal de Luxembourg?

Les charges relevées contre Mme de Montespan étaient lourdes. Un historien moderne, qui s'est distingué par de minutieuses enquêtes sur le XVII[e] siècle, les ramène à quatre principales : pour écarter des rivales, et d'abord Mlle de La Vallière, dès 1668 elle avait assez fréquemment donné au roi des « poudres pour l'amour »; — elle aurait à plusieurs reprises fait célébrer sur son corps par Mariette et Guibourg, d'horribles « messes noires » avec égorgements de nouveau-nés; — elle aurait, par le moyen d'étoffes et de gants imprégnés d'arsenic, essayé d'empoisonner Mlle de Fontanges; — elle aurait, grâce à un *placet* remis de main à main, fait la même tentative sur la personne de Louis XIV [8].

De ces accusations, l'auteur ne retient comme certainement prouvée que la première. Quant aux autres, ceux et celles qui les formulaient (des sorcières comme la Voisin, la Bosse ou la Filasse, des magiciens comme Lesage et Latour, sans parler des prêtres prévaricateurs nommés plus haut) étaient des criminels, des sacrilèges et, selon le mot de Colbert, « d'affreuses canailles », qui ne méritaient aucune confiance. Ils avaient le plus grand intérêt, pour sauver leur vie — et plusieurs y parvinrent —, à compromettre d'illustres personnages dans leurs ignobles tractations, et d'ailleurs ils n'ont cessé de

8. Mongrédien, *Madame de Montespan et l'Affaire des Poisons*, p. 120. — Avant M. Mongrédien, la culpabilité de Mme de Montespan avait été contestée par Jean Lemoine. G. Truc, dans un appendice de la biographie de Mme de Montespan, discutait, en 1936, ces allégations et continuait d'admettre « ses ruses, sa bassesse, ses crimes ou ses louches menées ».

se contredire. De plus, dans la hâte de Louvois à pousser les accusations — peut-être à les majorer —, ne peut-on soupçonner l'action de la jalousie qu'il nourrissait, lui et sa famille, contre Colbert? Cette rivalité des deux ministres n'est un mystère pour personne [9].

Quant au détail des trois griefs visant nommément Mme de Montespan, l'auteur les repousse avec la même aisance et s'étonne que tant d'historiens les aient acceptés et repris « sans les discuter ». Les messes noires se déroulaient dans des lieux environnés de mystère, d'ordinaire la nuit; comment, dans les ténèbres, s'assurer de l'identité des personnes qui venaient s'y soumettre? Pour écarter une écervelée comme la pauvre Fontanges, Mme de Montespan avait-elle besoin de recourir au poison? ses charmes ne suffisaient-ils pas? Et comment pouvait-elle croire que le simple contact d'un papier empoisonné, même remis en main propre, suffirait à causer la mort du roi?

Nous n'avons pas à prendre parti en pareils débats, qui n'ont pas fini de faire couler des flots d'encre. Il faut bien rappeler toutefois que le lieutenant de police chargé d'instruire cette « Affaire des poisons », La Reynie, était un magistrat intègre et — M. Mongrédien le déclare — « nullement naïf [10] », incapable de se laisser influencer par Louvois, ni de croire sur parole de franches canailles. C'est lui qui, le premier, avant de prévenir Louis XIV, a pris soin — et avec quelle minutie! — de discuter leurs aveux et leurs contradictions. Cela fait, il conclut, par exemple sur le plus misérable d'entre eux : « Impossible moralement que Guibourg ait trompé en faisant sa déclaration et qu'il ait inventé ce qu'il a dit du pacte, c'est-à-dire de la conjuration qui était dite au cours des messes...; il n'a pas assez de connaissance des nouvelles du monde, et n'aurait pu trouver tant de choses de suite à dire sur le fait de Mme de Montespan. » Ou encore : « Guibourg et la fille de la Voisin se sont rencontrés sur des circonstances si particulières et si horribles qu'il est difficile de concevoir que deux personnes aient pu les imaginer et les forger tout ensemble à l'insu l'une de l'autre. Il faut, ce semble, que ces choses aient été faites, pour être dites. »

Dès que le roi eut connaissance de ces interrogatoires, de Lille où il se trouvait alors, il prescrivit à La Reynie d'« apporter tous les soins qui dépendaient de lui pour éclaircir les faits contenus dans ladite déclaration » (2 août 1680). Il en fut, écrit Mongrédien, « effrayé ». « Mais devant les charges écrasantes qui pesaient sur Mme de Montespan, il substituait (par la même lettre) à la procédure déjà secrète de la Chambre ardente, une nouvelle procédure ultra-secrète confiée au seul La Reynie, sous le contrôle de Louvois. La Chambre de l'Arsenal était, momentanément au moins, dessaisie, par peur des

9. Mongrédien, *op. cit.*, p. 125-131, 161-168.
10. *Ibidem*, p. 168-173.

indiscrétions toujours possibles. Telle la femme de César, la maîtresse de Louis XIV ne devait même pas être soupçonnée. » Même s'il croyait à sa culpabilité, pouvait-il tolérer qu'une femme qui, pendant douze ans, avait supplanté la reine, et donné par son élégance et sa distinction tant d'éclat à la cour, une femme dont les enfants, — des enfants royaux —, avaient été par le Parlement légitimés et déclarés enfants de France, fût confrontée avec la plus ignoble racaille? Le trône et la personne même du roi en eussent été salis aux yeux de l'Europe. « De simple procès criminel, l'Affaire des poisons devenait une affaire d'Etat [11]. »

Les soupçons qui atteignirent Mme de Montespan suffirent pour que le roi, déjà ulcéré par son humeur aggressive, achevât de se séparer d'elle; et après le dénouement douloureux de l'aventure Fontanges, la reine Marie-Thérèse eut la joie de retrouver, pour le restant de sa courte vie, celui qui l'avait si longtemps délaissée.

Rappelons ici deux dates dont le rapprochement n'est pas sans éloquence. Printemps de 1675, le P. de la Chaize arrive à Paris. Eté de 1680, Louis XIV est revenu à Marie-Thérèse.

Nous lisons par ailleurs sous la plume de l'abbé Oroux qui, dans sa charge de « chapelain » de Louis XV et Louis XVI, avait soigneusement recueilli les traditions ecclésiastiques de la cour : « Tel fut Louis XIV. Dès les fêtes de Pâques 1680, il avait repris l'usage des sacrements, dont il s'était abstenu durant plusieurs années, au scandale de son peuple, il est vrai; mais préférant la honte d'encourir le blâme public au crime de profaner les saints mystères [12]. »

*
* *

De ce drame des poisons, que connut le P. de la Chaize?

Il ne nous en a rien confié. Ses fonctions ne lui permettaient pas de le faire, même en abrégé sur des carnets, comme La Reynie, pour son compte personnel. Mais à Versailles et Paris, depuis le procès et le supplice de la marquise de Brinvilliers, tous étaient à l'affût des moindres détails. L'attaché de nonciature, Lauri, dans ses dépêches officielles, les transmet au cardinal Cybo, secrétaire d'Etat : « On dit qu'on a l'ordre d'emprisonner certains évêques, pour l'affaire des poisons. La Voisin exerçant l'art de devineresse, il est possible que l'évêque de Langres, alors qu'il était abbé de Gardé, soit allé la consulter... Bruit analogue sur le cardinal de Bonsi, sans fondement, etc. » (2 février 1680). « La Bastille est bondée de prisonniers pour l'affaire des poisons... La comtesse de Soissons a fui en Belgique... Prise de corps contre le maréchal de Luxembourg et la

11. *Ibidem*, p. 93, 177.
12. *Histoire ecclésiastique de la cour de France*, 1777, t. II, p. 525.

comtesse de Polignac » (1er mars 1680) [13]. Nul doute que le P. de la Chaize fût encore mieux informé que Lauri. C'était même chez lui que la nonciature recueillait d'ordinaire les nouvelles ecclésiastiques les plus rapides et les plus sûres [14].

Avec son confrère Bourdaloue, il avait des relations bien plus suivies, quasi continuelles. Toutes les allusions aux empoisonnements, que renferme le sermon *sur l'impureté,* prononcé par celui-ci devant Louis XIV, le 3me dimanche de Carême 1680, et après lequel Mme de Sévigné s'écriait : « Nous entendîmes après dîner Bourdaloue, qui frappe toujours comme un sourd, disant des vérités à bride abattue, parlant contre l'adultère. Sauve qui peut ! », comment ces allusions n'auraient-elles pas fait l'objet de fréquentes conversations entre les deux religieux? S'abritant derrière l'autorité de Tertullien, l'orateur déclarait :

« L'esprit impur a comme une liaison nécessaire avec tous les vices; et tous les vices sont, pour ainsi dire, à ses gages et à sa solde... C'est pour lui que l'homicide répand le sang humain, pour lui que la perfidie prépare des poisons... pour lui que la prodigalité dissipe... pour lui que le sacrilège attente sur ce qu'il y a de plus saint. »

Puis délaissant les Pères de l'Eglise, Bourdaloue précisait son réquisitoire :

« Mais ne remontons point si haut pour avoir des preuves de cette vérité; notre siècle, ce siècle si malheureux, a bien de quoi nous en convaincre; et Dieu n'a permis qu'il engendrât des monstres, que pour nous forcer à en convenir... L'empoisonnement était parmi nous un crime inouï; l'enfer, pour l'intérêt de cette passion, l'a rendu commun... En effet, ne vous fiez point à une libertine dominée par l'esprit de débauche... Elle vous trahira, elle vous sacrifiera, elle vous immolera... C'est pour ce péché qu'on devient profanateur. L'aurait-on cru, si la même Providence n'avait fait éclater de nos jours ce que la postérité ne pourra lire sans frémir; aurait-on cru, dis-je, que le sacrilège eût dû être l'assaisonnement d'une brutale passion? que la profanation des choses saintes eût dû entrer dans les dissolutions d'un libertinage effréné? que ce qu'il y a de plus vénérable dans la religion eût été employé à ce qu'il y a de plus corrompu dans la débauche, et que l'homme, suivant la prédiction d'Isaïe, eût fait servir son Dieu même à ses plus infâmes voluptés? »

En parlant ainsi, Bourdaloue avait-il uniquement en vue les criminels entassés à la Bastille? Parmi les « monstres » qu'il stigmatisait, ne pensait-il pas à certains personnages de son auditoire, dont les jalousies et le dévergondage entretenaient ce négoce sacrilège?

Le P. de la Chaize ne pouvait être d'un sentiment contraire. Et quand on trouva dans un confessionnal de l'église des Jésuites la

13. F. de Bojani, *Correspondance d'Innocent XI avec ses nonces.*

14. Lorsque, dans un moment d'humeur occasionné par l'extension de la régale, Innocent XI voulut interdire au nonce Ranuzzi de n'avoir plus aucun rapport avec le P. de la Chaize, le nonce objecta aussitôt qu'une défense pareille tarirait sa meilleure source d'information.

dénonciation anonyme d'un attentat qui se tramait contre la vie du roi, c'est tout naturellement lui qui fut averti d'abord et chargé de pourvoir aux précautions nécessaires.

*
* *

Même quand Louis XIV fut revenu à Marie-Thérèse, Mme de Montespan ne disparut pas d'un coup de Versailles. Pour écarter d'elle autant que possible, dans l'affaire des poisons, la suspicion de crime, le roi se devait, malgré ses affreux doutes personnels, de sauver les apparences. Les séjours à Clagny se firent de plus en plus fréquents. Pour légitimer ces retours alternatifs à la cour, sa charge de deuxième dame d'atours de la future Dauphine suffisait. Epoque où la correspondance de Mme de Maintenon est ponctuée de remarques de ce genre : « Mme de Montespan et moi avons fait aujourd'hui un chemin ensemble, nous tenant sous le bras, riant beaucoup; nous n'en sommes pas mieux pour cela [15]. »

Ce fut la première étape. La seconde se produisit en 1681, lorsque Mme de Montespan se constitua bienfaitrice de l'orphelinat Saint-Joseph, rue Saint-Dominique, et en fit son port d'attache, son refuge. Bientôt elle dut, à Versailles, abandonner les luxueux appartements qu'elle occupait au premier étage et se contenter de plus modestes au rez-de-chaussée; jusqu'au jour où ceux-ci lui furent enlevés pour être donnés au duc du Maine, ce fils qui lui était une souffrance, parce qu'il aimait beaucoup moins sa mère que son ancienne gouvernante, Mme de Maintenon.

La correspondance de celle-ci prend alors un tour sensiblement différent. Alors que la reine Marie-Thérèse vient de mourir, de Fontainebleau où la marquise est allée rejoindre le roi, elle écrit : « Nous sommes ici fort tranquilles. Mme de Montespan s'est jetée dans la plus grande dévotion : il est bien temps qu'elle nous édifie. Je ne songe plus à me retirer [16]. » Puis quinze jours plus tard, tandis que le mariage secret se prépare : « Je crois que la reine a demandé à Dieu la conversion de toute la cour; celle du roi est admirable et les âmes qui en paraissaient les plus éloignées ne partent plus des églises. Toutes nos dévotes n'y sont pas plus souvent que Mmes de Montespan, de Thianges, etc. Les simples dimanches sont comme autrefois les jours de Pâques [17]. »

Cette heure douloureuse marqua pour la maîtresse répudiée le commencement des expiations : vie de charités, où « elle en vint, au dire de Saint-Simon, à donner presque tout ce qu'elle avait aux pauvres »;

15. Au marquis de Montchevreuil, 27 mai 1681.
16. A la comtesse de Saint-Géran, 10 septembre 1683.
17. A son frère d'Aubigny, 28 septembre 1683.

vie de pénitences aussi, comportant des « jeûnes fort multipliés », des prières « à toutes les heures du jour », des « macérations continuelles, ...sans cesse des bracelets, des jarretières et une ceinture de pointes de fer, qui lui faisaient souvent des plaies [18]. »

Si le P. de la Chaize ignora ces austérités, il connut du moins la mort qui surprit Mme de Montespan, à la fin de mai 1707, aux eaux de Bourbon. Saint-Simon raconte encore : « Elle fit auparavant entrer tous ses domestiques, jusques aux plus bas, fit une confession publique de ses péchés publics et demanda pardon du scandale qu'elle avait si longtemps donné, même de ses humeurs, avec une humilité si sage, si profonde, si pénitente, que rien ne peut être plus édifiant. Elle reçut ensuite les derniers sacrements avec une piété ardente... Elle remercia Dieu en présence de tout le monde, de ce qu'il permettait qu'elle mourût dans un lieu où elle était éloignée des enfants de son péché... et ne s'occupa plus que de l'éternité, quelque espérance de guérison dont on la voulût flatter [19]. »

Le confesseur chargé de la conscience d'un roi pécheur avait souvent imploré la grâce divine pour l'ensorceleuse qui, depuis si longtemps, le retenait captif. Pouvait-il, dans ses plus ardentes prières, souhaiter pour elle une mort plus chrétienne? Deux ans avant de mourir lui-même, ses attentes miséricordieuses étaient enfin récompensées.

*
* *

Après avoir parcouru ces pages, le lecteur appréciera ce qui subsiste de l'affirmation formulée dans la *Grande Encyclopédie* sur le P. de la Chaize : « Il absolvait périodiquement le long adultère du roi avec Mme de Montespan. »

La vérité, nous l'avons vu, est tout autre.

Quand le pénitent manifestait un repentir assez sincère pour éloigner les occasions prochaines de péché, comme il arriva aux Pâques de 1675 et de 1676, rien dans la loi chrétienne n'empêchait le confesseur de l'absoudre.

Si le repentir manquait, — et ce fut le cas les trois années suivantes, — le P. de la Chaize, bien loin d'admettre le pécheur aux sacrements, lui faisait comprendre, parfois même en s'absentant de Paris, qu'il ne voulait pas l'entendre en confession.

Au reste, comme en témoignent les traditions de Versailles recueillies par l'abbé Oroux, le roi, quand il ne se sentait pas les dispositions requises, préférait de lui-même s'abstenir du devoir pascal plutôt que de profaner l'Eucharistie.

Lyon-Fourvière. Georges GUITTON, S. J.

18. *Mémoires*, t. XV, p. 95 sq.
19. *Ibidem*, p. 101.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

A travers les discours de S. S. Pie XII (mai-décembre 1954)

Si, dans les premiers mois de 1954, le Saint-Père obligé à un repos relatif dut suspendre pour une large part ses audiences et ses discours, à partir de la canonisation de saint Pie X il reprit une activité considérable, qui nous vaut maintes lettres et discours auxquels s'ajoutent, cette année, de nombreux messages marials.

Nous parcourrons tout d'abord ceux-ci, puisqu'ils constituent le sujet le plus souvent traité ces derniers mois [1]. Ils furent pour le Pape l'occasion d'insister sur le rôle privilégié que Marie est appelée à jouer dans les destinées de notre temps et de rappeler aussi, selon la diversité de ses auditoires, quelques leçons d'une portée plus pratique.

I. LES MESSAGES « MARIALS »

Force d'âme devant les difficultés.

Une chose est surtout soulignée par le Saint-Père au cours de ces allocutions, à savoir combien l'exemple et les vertus de Marie expriment, pour les chrétiens d'aujourd'hui, l'attitude de fermeté et de décision qu'ils doivent prendre face aux difficultés de l'heure présente, l'imitation de « la force d'âme que nous admirons à un degré héroïque dans la Vierge ». *Le 1er novembre, dans l'allocution prononcée au début de la cérémonie du couronnement de la Vierge, « Salus Populi Romani »,* le Souverain Pontife disait à ce propos :

---

1. Outre les documents dont nous citerons immédiatement certains extraits, relevons ici les divers actes pontificaux à l'occasion de la célébration mondiale de l'Année mariale :

2 mai 1954. *Allocution aux enfants des écoles primaires d'Italie* réunis à Rome pour le Congrès marial et texte de prière composée pour ces enfants. *A.A.S.,* XXXXVI, 1954, 218-221.

7 septembre. *Message radiophonique pour le Congrès de S. Paul,* Brésil. *Ibid.,* 543-547.

17 octobre. *Allocution radiophonique aux fidèles de la Sicile à l'occasion du Congrès régional de Palerme. Ibid.,* 658-661.

12 octobre. *Message radiophonique pour le Congrès espagnol de Saragosse. Ibid.,* 680-683.

12 octobre. *Message radiophonique pour le Congrès de l'Uruguay à Montevideo. Ibid.,* 683-686.

Relevons en outre le texte dans *L'Osservatore Romano,* des radiomessages que le Souverain Pontife a été empêché de prononcer pour raison de santé : *Radiomessage pour le Congrès marial national des Iles Philippines* (*L'Oss. Rom.,* 8 déc. 1954) ; *pour le Congrès de la Colombie* (*ibid.,* 11 déc. 1954) ; *pour celui de l'Inde* (*ibid.,* 12 déc. 1954) ; *pour le Congrès national eucharistique et marial du Pérou* (*ibid.,* 13-14 déc. 1954).

Il faut signaler aussi la désignation de nombreux légats pontificaux, par des lettres parfois très spéciales, pour les Congrès nationaux de l'Argentine, du Portugal, de la France, du Canada, du Brésil, de l'Espagne, du Liban, du Pérou, de la Nigérie, de l'Inde, de Colombie, des Philippines, pour les fêtes du centenaire à Lourdes ; la lettre à l'archevêque de Sucre pour le Congrès marial de Bolivie.

« De l'inépuisable bonté de la Bienheureuse Vierge... nous attendons aussi d'autres bienfaits non moins précieux. Non seulement elle doit anéantir les plans ténébreux et les œuvres iniques des ennemis d'une humanité chrétienne et unie, mais elle doit communiquer aussi aux hommes d'aujourd'hui quelque chose de son esprit. Nous entendons par là cette volonté courageuse et même audacieuse qui, dans les circonstances difficiles, en face des périls et des obstacles, sait prendre sans hésiter les résolutions qui s'imposent, et en poursuivre l'exécution avec une énergie indéfectible, entraînant sur ses traces les faibles, les découragés, les hésitants, ceux qui ne croient plus à la justice et à la noblesse de la cause qu'ils doivent défendre. [2] »

La foi aux valeurs surnaturelles.

A côté de cette force d'âme de la Vierge, sa foi aux valeurs surnaturelles et éternelles constitue un autre exemple, non moins actuel, en un temps où s'opposent si fortement le matérialisme et la foi. Dans son *Radiomessage du 5 septembre à l'occasion du Congrès marial national de Belgique* [3], le Saint-Père insistait sur ce point :

« Marie vous demande d'abord de rester fermes dans la foi... Même si vous n'avez pas à souffrir de persécution ouverte comme c'est le sort, hélas, de tant d'autres pays, vous devez vous défendre contre un matérialisme, qui envahit peu à peu la société, ses institutions et ses activités. Chez beaucoup, il se trahira par la recherche d'une existence confortable, pleinement assurée du lendemain, mais fermée aux réalités surnaturelles, à tout appel au dévoûment, et incapable de comprendre les besoins parfois criants d'autres classes sociales ou d'autres peuples. Il est si facile d'oublier que le bien-être temporel n'est pas le but principal de la vie humaine et qu'il existe d'autres richesses, infiniment plus précieuses et plus durables, celles de la charité divine, qui rend l'homme oublieux de lui-même pour l'attacher à Dieu et à son œuvre. C'est le rôle de la Vierge de laisser entrevoir aux hommes un reflet du ciel parmi tous les soucis qui les enchaînent à cette terre et de leur rappeler inlassablement que les peines de ce monde ne comptent pas au regard de la gloire que Dieu prépare à ses enfants ».

La même idée se trouve exprimée dans le *Radiomessage au Congrès marial du Canada, le 15 août* [4] :

« Quand les hommes apprendront-ils à estimer les dons de ce monde fugitif à leur vraie valeur; à comprendre que la vérité est un bien plus précieux que la santé; qu'une âme sanctifiée par l'amour de Dieu est d'un plus grand prix que des empires? »

Sanctification de la famille chrétienne.

Or, cette estime des valeurs surnaturelles, c'est avant tout dans l'intimité de la vie de famille, dans le patient travail de l'éducation chrétienne qu'elle doit s'accomplir. C'est donc là qu'une présence mariale se trouve surtout nécessaire, comme le rappelle le Pape dans le discours au congrès de Belgique, déjà cité :

« La consécration à Marie sanctifiera vos foyers. Qui réussit mieux que la Vierge à conserver l'intimité et la ferveur des affections familiales, à les élever en leur communiquant la pureté de cet amour intégralement fidèle dont Dieu l'a faite dépositaire? Qui inspire aux mères le courage et la patience nécessaires

2. *A.A.S.*, 1954, p. 662-666; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1423-1428. La même note de fermeté dans l'effort à poursuivre se retrouve dans la *lettre du 28 novembre 1954 au cardinal Micara pour la clôture de l'Année mariale* (*L'Oss. Rom.*, du 5 décembre 1954).

3. *A.A.S.*, 1954, p. 540-543.

4. *A.A.S.*, 1954, p. 498-500; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1089-1092.

pour veiller aux multiples besoins de leur famille, pour éduquer leurs enfants à la piété, pour les défendre des embûches qu'un monde paganisé dresse sans cesse sous leurs pas? C'est au sein du foyer, par les échanges quotidiens et incessants qui impriment dans l'âme des fils l'image des parents, que se transmet l'expérience de la vie chrétienne. C'est là qu'il faut une présence tendre et vigilante; c'est là, peut-on dire, le lieu d'élection où la Mère de Jésus continue l'œuvre qui fut la sienne par excellence, le soin maternel du Fils de Dieu, qui se prolonge maintenant dans les membres de son Eglise. »

Il est intéressant de rapprocher de ce texte un autre, complémentaire, dans lequel le Saint-Père voit précisément en Marie le modèle de ces vertus domestiques qui constituent la trame de tant de vies. Nous tirons ces lignes du *Radiomessage du 26 juillet aux pèlerins de Sainte-Anne d'Auray* lors de la consécration de la Bretagne au Cœur Immaculé de Marie [5] :

« La Très sainte Vierge, dont la condition fut si humble, dont l'Evangile ne rapporte que si peu de choses, dont le silence remplit presque toute la vie, la Sainte Vierge a vu Dieu accomplir en elle les plus grandes choses sans perdre cette étonnante modestie qui remplit d'admiration. Et c'est pourquoi elle reste le modèle de tous les chrétiens. Avec le Sauveur lui-même elle est demeurée cachée à Nazareth, unie à Lui dans la douceur et l'humilité, dans l'accomplissement du devoir quotidien et des travaux domestiques, dans la patience et la prière. On ne connaît d'elle aucun miracle, aucune action extraordinaire, mais elle a aimé Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, et de toute sa force. C'est là le premier commandement. »

Eloignement de l'« esprit » du monde.

Combien ce haut idéal se trouve éloigné de « l'esprit du monde », Pie XII le souligne dans son *Exhortation du 17 juillet à l'occasion du Pèlerinage international des Filles de Marie Immaculée* [6]. Or, remarque-t-il, grâce à la technique moderne, cet « esprit » pénètre partout : « De toutes parts, le monde invite au laisser-aller, à la facilité et souvent même au péché; tandis que vous cherchez loyalement à faire le bien, il pénètre en vous par ses images, sa publicité, ses spectacles, il impose à votre esprit ses maximes, à votre goût sa mode, et vous n'échapperiez pas seules à ses embûches et ses déformations ».

C'est pourquoi la résistance à cette ambiance, si elle demeure individuelle, risque, la plupart du temps, d'être vouée à l'échec. Il faut réagir en groupe à cette impulsion de groupe. Le Pape poursuit donc : « De vous sentir nombreuses et pleinement d'accord sur l'idéal de votre vie chrétienne, n'est-ce pas un puissant soutien dans l'action quotidienne? Car il ne suffit pas de savoir; il faut agir en conséquence, il faut se compromettre et vaincre le respect humain. L'attitude nette qu'une jeune fille isolée n'osera guère adopter, plusieurs, qui auront réfléchi et prié ensemble, la prendront sans crainte. »

Union des chrétiens dans l'apostolat.

Ce dernier point est d'une importance primordiale. Tant d'efforts généreux, en maints domaines, restent sans résultat faute de l'union qui fait la force. Plus que jamais, l'individualisme en apostolat est aujourd'hui dépassé : il faut s'unir. Cette nécessité de coopération aux différents niveaux de l'œuvre apostolique constitue un des thèmes traités par le Pape dans son *allocution du 8 septembre aux Congrégations mariales du monde entier* [7] :

5. *A.A.S.*, 1954, p. 495-498; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1015-1017.
6. *A.A.S.*, 1954, p. 491-494; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1003-1006.
7. *A.A.S.*, 1954, p. 529-532; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1217-1222. Le Souverain Pontife a redit à cette occasion devant 10.000 Congréganistes la portée exacte de la Constitution apostolique « *Bis saeculari* » du 27 septembre 1948 (*N.R.Th.*,

« Vous vous rappelez sans aucun doute comment les Actes des Apôtres soulignent ce fruit merveilleux de l'Esprit Saint au lendemain de la Pentecôte : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme... » Ce rayonnement apostolique si extraordinaire dans la première communauté chrétienne s'est renouvelé de diverses manières dans l'histoire de l'Eglise, en particulier aux heures critiques... N'est-ce pas un témoignage de ce genre que l'époque actuelle attend tout particulièrement de vous? Tant d'initiatives généreuses s'éparpillent sur des voies divergentes, s'ignorent et parfois, hélas, en viennent à s'opposer. Et pendant ce temps, le mal poursuit sans trêve sa conquête et pénètre partout, faute de bonne entente et de coordination parmi les bons ».

Collaboration avec la hiérarchie.

Mais cette collaboration, à l'échelon inférieur, doit évidemment s'accompagner d'une étroite collaboration avec l'échelon supérieur, la hiérarchie, seule divinement mandatée pour diriger l'apostolat. Sur ce point capital, Pie XII insiste au cours de ce même discours :

« L'union à la hiérarchie, signe visible de l'attachement sincère au Christ, sera aussi la pierre de touche de la pureté du zèle. Si Nous avons tenu à ranger les Congrégations Mariales, telles que les définit la Constitution « *Bis saeculari* », parmi les formes les plus authentiques de l'Action catholique, c'est qu'elles travaillent expressément à faire entrer leurs membres dans l'esprit de l'Eglise, « *sentire cum Ecclesia* ». Or, cette disposition est la seule qui convienne, lorsqu'on prétend collaborer à l'apostolat de la Hiérarchie. Responsable de la gloire de Dieu sur la terre, dépositaire des pouvoirs divins, la Hiérarchie assigne leur tâche à chacun des volontaires qui s'offrent pour continuer l'œuvre du Christ. Afin de lui prêter une aide efficace, il ne suffit pas de soumettre à son approbation toute institution existante ou toute initiative nouvelle; mais il importe d'entrer dans son esprit, de comprendre ses intentions, de prévenir ses désirs : cela suppose humilité et obéissance, dévouement et abnégation, solides vertus que ne manque pas de développer la formation sérieuse des Congrégations. Animés d'une volonté de servir à tout prix, les Congréganistes ne cherchent jamais à faire bande à part ou à revendiquer pour eux seuls certains secteurs, mais ils sont prêts au contraire à travailler là où la Hiérarchie les envoie. »

II. QUELQUES ASPECTS DE LA QUESTION SOCIALE

Le civisme des individus et des groupes.

Un des documents les plus intéressants parus ces derniers mois dans le domaine social est la *lettre adressée le 14 juillet par S.S. Pie XII à M. Charles Flory à l'occasion de la 41e Session des Semaines sociales de France* [8]. Le sujet étudié par la « Semaine » était lui aussi, il faut le dire, particulièrement important et actuel, puisqu'il s'énonçait : « Crise du pouvoir et crise du civisme ».

Dans sa lettre, le Saint-Père rappelle d'abord les grands points des documents pontificaux antérieurs sur *la doctrine de l'Etat et du pouvoir,* et, corrélativement, sur la personne humaine qui en est à la fois le sujet et l'objet. Ces

---

1949, p. 56-73, 87-95) : « Ce document, auquel Nous avons donné une forme solennelle pour en souligner l'importance, expose les obligations et les prérogatives des Congrégations Mariales affiliées à la Prima Primaria du Collège Romain. Nous voulons qu'il demeure la charte des Congrégations, qu'il fixe à la fois leur régime intérieur et leur situation dans l'Eglise. »

8. *A.A.S.,* 1954, p. 482-487; *La Doc. cath.,* 1954, col. 961-968.

trois points se trouvent parfaitement résumés par ces mots du Message de Noël 1944, cités par le Pape :

« La dignité de l'homme est la dignité de l'image de Dieu; — celle de l'Etat est la dignité de la communauté morale voulue par Dieu; — celle de l'autorité publique est la dignité de sa participation à l'autorité de Dieu. En vertu de cette intime connexion, l'Etat ne saurait donc violer les justes libertés de la personne humaine sans ébranler sa propre autorité et, inversement, *c'est, pour l'individu, ruiner sa propre dignité que d'abuser de sa liberté personnelle au mépris de sa responsabilité vis-à-vis du bien général.* »

Tel est précisément le point capital dès qu'on aborde la question du civisme; car Pouvoir d'un côté, et attitude du citoyen de l'autre sont deux éléments trop intimement liés pour que toute déviation dans l'un n'atteigne pas l'autre. Si donc, dans certains pays surtout, on déplore couramment une crise du Pouvoir, il faut en chercher la cause, pour une bonne part, dit Pie XII, dans l'*attitude* même *des citoyens* :

« Dans une large mesure, une crise du Pouvoir est une crise du civisme, c'est-à-dire, en fin de compte, une crise de l'homme. N'est-ce pas d'ailleurs ce que confirme l'expérience quotidienne? S'il est vrai que, dans un Etat démocratique, la vie civique impose de hautes exigences à la maturité morale de chaque citoyen, il ne faut pas craindre de reconnaître que beaucoup d'entre eux, parmi ceux mêmes qui se disent chrétiens, ont leur part de responsabilité dans le désarroi actuel de la société. Les faits sont là, qui exigent un redressement certain. C'est, pour ne citer que les plus notoires, le désintéressement des affaires publiques, se traduisant entre autres par l'abstention électorale aux conséquences si graves; c'est la fraude fiscale, qui se répercute sur la vie morale, l'équilibre social et l'économie du pays; c'est la critique stérile de l'autorité et la défense égoïste des privilèges au mépris de l'intérêt général. »

Telle est la forme d'incivisme la plus commune, celle à laquelle l'individu cède si facilement, oubliant que, répétée par des milliers d'autres citoyens, cette attitude devient un danger grave pour tout l'ordre social. Mais l'*incivisme* peut encore devenir *collectif* d'une autre façon, à savoir en étant l'œuvre de tout un groupe constitué. Cette forme d'incivisme particulièrement grave est dénoncée comme suit par Pie XII :

« D'individuel, l'incivisme devient vite collectif. Et la constitution de groupes d'intérêts, puissants et actifs, est peut-être l'aspect le plus grave de la crise que vous analysez. Qu'il s'agisse de syndicats patronaux ou ouvriers, de trusts économiques, de groupements professionnels ou sociaux — dont certains même sont au service direct de l'Etat, — ces organisations ont acquis une puissance qui leur permet de peser sur le gouvernement et la vie de la nation... Sans doute, l'enseignement de l'Eglise recommande-t-il l'existence, au sein de la nation, de ces corps intermédiaires qui coordonnent les intérêts professionnels et facilitent à l'Etat la gestion des affaires du pays. Et toutefois, « oseraient-elles se flatter de servir la cause de la paix intérieure, ces organisations qui, pour la défense des intérêts de leurs membres, ne recourraient plus aux règles du droit et du bien commun, mais s'appuieraient sur la force du nombre organisé et sur la faiblesse d'autrui »? (Radiomessage, Noël 1950, *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, p. 55; *N.R.Th.*, 1951, p. 90).

« Le même sens chrétien de désintéressement dans le service, de respect des devoirs de justice et de charité ici encore est requis. Et, si les responsables de ces organismes ne savent pas élargir leurs horizons aux perspectives de la nation, s'ils ne savent pas sacrifier leur prestige et éventuellement leur avantage immédiat à la loyale reconnaissance de ce qui est juste, ils entretiennent dans le pays un état de tension nuisible, ils paralysent l'exercice du Pouvoir politique et compromettent finalement la liberté de ceux mêmes qu'ils préten-

dent servir. » Constatation que fera à son tour, au cours des leçons, M. Jean Rivero, professeur à la Faculté de droit de Poitiers et qui amène, comme conclusion, la nécessité de rendre leur finalité propre à ces « corps intermédiaires » dont le but est de *décharger* l'Etat, et non de se muer en « groupes d'intérêts » uniquement soucieux de défendre, contre le bien de l'Etat et de l'ensemble, des avantages particuliers.

L'objectif dernier du syndicalisme chrétien.

Bien loin de ces abus se trouve en fait la véritable attitude du syndicalisme chrétien, ainsi que le rappelle Mgr Montini dans la *lettre adressée au nom du Pape à M. Auguste Cool, président de la Confédération des Syndicats chrétiens de Belgique* [9].

« S'il est vrai que les Syndicats exercent naturellement une influence sur la politique et sur l'opinion publique, cependant, en outrepassant leur fin propre et en cédant à la pression des événements, ils failliraient à l'attente et aux espérances que met en eux tout travailleur honnête et consciencieux (cfr disc. du 29 juin 1948; *A.A.S.*, t. XL, p. 336). Grâce à Dieu, les membres de la Confédération des Syndicats chrétiens de Belgique ont su, dans le passé, et ils sauront dans l'avenir respecter les exigences de cette action syndicale, unissant dans une même volonté de justice le sens du devoir professionnel et la défense de leurs droits ».

Et Mgr Montini poursuit :

« Mais pour promouvoir l'ordre chrétien dans le monde ouvrier, il importe plus encore de se pénétrer d'un authentique esprit de foi et de piété. Ainsi que vous le déclarez vous-même, en votre adresse d'hommage au Souverain Pontife, il ne suffit pas de recruter des membres, il faut aussi et avant tout leur apporter de fortes convictions et un style de vie chrétien. C'est pourquoi Sa Sainteté vous félicite particulièrement de placer au premier plan de vos objectifs la *formation doctrinale et spirituelle des dirigeants et des militants,* et Elle se réjouit de savoir assidûment fréquentées les sessions d'étude, retraites et récollections, où vous bénéficiez du dévouement éclairé de vos aumôniers ».

Pareille attitude réussit plus que toute autre à rendre « manifeste aux yeux de tous qu'un mouvement syndical chrétien, sans le céder à nul autre pour la juste défense des travailleurs, sait garder la préoccupation de faciliter à ceux-ci la poursuite de leur vraie destinée, qui, pour eux comme pour quiconque, est en Dieu ».

Le problème du logement.

Il est d'ailleurs bien d'autres organisations dans lesquelles le souci de favoriser « la poursuite de leur vraie destinée » constitue, pour leurs membres, un stimulant incomparable. Pour n'en considérer qu'une, il est clair que le souci du bien moral et spirituel des familles est un élément décisif dans la cause des « habitations à bon marché ». Dans un *discours du 21 novembre 1953* [10] *à l'Institut Romain des maisons à bon marché,* Pie XII l'avait noté : « Aujourd'hui encore, nous devons faire Nôtres les paroles de Notre Prédécesseur Pie XI de glorieuse mémoire, dans l'encyclique *Quadragesimo anno :* « On est effrayé quand on considère... les obstacles que... surtout les conditions déplorables de l'habitation apportent à la cohésion et à l'intimité de la vie familiale » (*A.A.S.*, vol. XXIII, p. 221). C'est là le point central d'où part l'Eglise, en vertu de sa mission pastorale, pour louer et évoquer votre œuvre... Cette aggravation se produit donc pour les consciences chrétiennes quand de futurs

9. *L'Oss. Rom.*, 27 juin 1954; *La Doc. cath.*, 1954, col. 919-922.
10. *L'Oss. Rom.*, 22 nov. 1953; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1169-1172.

époux, de nouveaux foyers domestiques, des familles qui s'agrandissent ne peuvent trouver un abri ou seulement une habitation suffisante, souvent trop chère! Seul, le Seigneur sait en combien de cas semblables la faiblesse humaine a fait naufrage dans la conduite de la vie chrétienne et puis aussi dans la foi! Vous comprendrez donc que Nous considérions et appréciions votre œuvre sous son aspect apostolique et pastoral, mais Nous espérons que précisément ce motif sera pour vous un encouragement et un réconfort d'autant plus grands. »

Toutefois à côté de ces difficultés causées par les conditions mêmes de l'habitat, bon nombre d'autres proviennent de circonstances d'ordre psychologique, notamment d'une certaine *désaffection envers les valeurs familiales traditionnelles.* Ces difficultés sont mentionnées par Mgr Montini dans sa *lettre du 25 juin 1954 à la XIV^e^ Semaine sociale d'Espagne* [11] :

« L'organisation mécanique de la vie actuelle et les erreurs qui existent concernant la nature et la fin de la famille — un grand nombre oublient qu'elle doit être une unité spirituelle et morale, juridique et économique — ont influé notablement, en diminuant l'amour du foyer qui, dans les temps passés, incitait les familles, en une sorte d'aspiration et de rêve, à se procurer en propre une maison, fût-ce au prix de grands sacrifices. Aujourd'hui, on vit trop en dehors du foyer et l'on n'y recherche plus autant les émotions de la vie de famille; on n'aime pas le foyer comme avant ou l'on recherche d'autres emplois à l'argent, en oubliant ce qu'est pour la famille la paix domestique. Un domaine, par conséquent, où l'on peut faire beaucoup et avec des résultats consolants. »

Quant aux organismes capables d'entreprendre efficacement un vaste programme de construction, après avoir rappelé l'action de l'Etat et des sociétés privées, créées à cet effet, Mgr Montini ajoute :

« Il ne faut pas non plus oublier ici les possibilités des entreprises. En toute occasion, on doit s'efforcer toujours plus de *donner à l'entreprise le sentiment qu'elle est une famille,* au sein de laquelle, les droits et les devoirs de chacun étant sauvegardés, tout le monde coopère d'un commun effort à sa prospérité. Il n'est pas douteux que l'intérêt de l'ouvrier pour l'entreprise est en proportion des avantages sociaux qu'il y trouve; or, parmi ces avantages, aucun n'est aussi important que le fait de lui procurer une maison, dans laquelle il peut se remettre des fatigues quotidiennes du travail, au milieu de la paix familiale. Aussi a-t-on vu des entreprises qui, au moyen de telle ou telle formule économique, recherchée avec soin et intelligence, ont fait surgir de belles cités ouvrières autour des centres de travail. »

La cause des pauvres.

Adressées, en l'occurrence, *aux membres du Congrès d'Histoire de la pharmacie* [12], les paroles qu'on va lire pourraient être prises en considération par bien d'autres professions! Il s'agit du *prix de vente,* à maintenir dans les limites de l'honnêteté et de la charité, en considération de l'importance vitale de certains articles et de la pauvreté de ceux qui doivent les acquérir. Voici les mots du Pape :

« Il reste une chose, chers Fils, à vous dire en passant : Dans le souci de votre dignité, refusez, de grâce, d'exiger, autant qu'il se peut, un prix au-dessus du droit. Nous savons quelle pénétration d'esprit est demandée aux savants pour la préparation des remèdes, quels longs travaux suppose la recherche de vos formules, quelle est la rareté des éléments que vous employez. Cependant, dans la balance où vous pesez goutte par goutte vos médicaments, placez également les gouttes de sueur de ceux qui doivent gagner leur pain dans les mines,

11. *L'Oss. Rom.,* 11 juillet 1954; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1167-1170.
12. *A.A.S.,* 1954, p. 536-540; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1227-1230.

dans les carrières, dans les usines et dans tout autre travail difficile. Mettez-y les larmes des parents, prêts à tout donner pour sauver la vie de leurs chers enfants, et faites en sorte que le prix que vous exigerez ne dépasse pas ce qui est juste. Sur les prix établis par les grandes sociétés pour la confection des remèdes, *qu'il y ait aussi une place pour la pitié d'homme à homme,* la pitié est un devoir sacré. Pardonnez-Nous, n'est-ce pas, si Nous avons été un peu sévère, mais c'est Notre devoir de traiter et de défendre sans cesse la cause des pauvres. »

L'organisation internationale du travail.

Recevant, le 21 novembre 1954, le Conseil d'administration du Bureau International du Travail, le Pape s'est plu à souligner l'importance de la tâche accomplie par cet organisme si important non seulement de *coordination* mais de *promotion des réalisations sociales* [13].

« Depuis plus de trente ans, patiemment, inlassablement, vous avez édifié une œuvre dont vous pouvez à bon droit être fiers, non seulement parce que vous avez contribué à faire progresser la législation sociale des différents Etats, mais surtout parce que vous avez groupé dans une collaboration courageuse et féconde les gouvernements, les employeurs et les ouvriers. Vous les avez amenés à dominer toute passion, tout sentiment d'âpre revendication, tout refus obstiné à l'égard d'une évolution inéluctable, pour s'écouter mutuellement, peser sereinement les données d'un problème extrêmement complexe, proposer de commun accord les améliorations nécessaires. Il suffit de comparer l'état actuel de la législation du travail avec ce qu'elle était au moment de la première guerre mondiale, pour apprécier l'étendue de l'œuvre réalisée. »

Le Pape est heureux de constater en outre qu'« à l'heure présente, le facteur humain, dont le rôle fut trop longtemps négligé — mais non toutefois par la doctrine sociale catholique — attire surtout l'attention des sociologues, et Nous savons que vous voulez le mettre au premier plan de vos préoccupations. »

De plus, un des grands mérites de l'Organisation Internationale du Travail est d'avoir su promouvoir les intérêts des travailleurs non pas au détriment d'autres intérêts, mais en harmonisant cette promotion avec le bien de l'ensemble.

« L'Organisation Internationale du Travail n'a pas voulu représenter une seule classe sociale, ni devenir le moyen d'expression d'une tendance exclusive. Elle accueille tout ce qui est constructif, tout ce qui répond aux nécessités réelles d'une société harmonieusement structurée; et c'est pourquoi Notre Prédécesseur Pie XI n'a pas hésité à souligner la coïncidence remarquable des principes exposés dans la Charte du travail avec ceux de l'encyclique *Rerum Novarum.* »

Un autre point de la doctrine sociale de l'Eglise, dont devra s'inspirer une organisation chrétienne du travail, est la nécessité de tendre au progrès non seulement matériel mais encore et surtout spirituel de tous les intéressés. « Pour s'employer avec ardeur à l'édification d'une cité temporelle où fleurisse sans crainte l'initiative privée, où, dans le respect total des personnes, s'épanouissent les aptitudes et les ressources de chacun, où l'on puisse adhérer de toute son âme aux principes supérieurs, moraux et religieux, il importe de *croire aux valeurs spirituelles* et d'escompter fermement leur triomphe sur toutes les forces de dissolution et de discorde. Il y va non seulement des intérêts de la classe ouvrière et de son accession à l'exercice plénier de ses responsabilités, mais de l'avenir de toute la société humaine. »

C'est pourquoi Pie XII conclut : « Le mouvement ouvrier ne peut se contenter de succès matériels, d'un système plus parfait de garanties et d'assurances, d'une part plus large d'influence sur le régime économique... La fin qu'il poursuit, il doit l'entrevoir sur le plan même où votre organisation la pose, c'est-à-dire

13. *L'Oss. Rom.,* 21 nov. 1954; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1537-1542.

d'une façon universelle — comme l'a proposé l'encyclique *Quadragesimo anno* — dans un ordre social où la prospérité matérielle résulte d'une collaboration sincère de tous au bien général et sert d'appui à des valeurs plus hautes, celles de la culture, et par-dessus tout, l'union indéfectible des esprits et des cœurs ».

III. QUELQUES PROBLÈMES MORAUX PARTICULIERS

Le long et important *discours* en français, *du 30 septembre 1954 aux membres de la VIII^e^ Assemblée de l'Association médicale mondiale* [14] a donné la solution à plusieurs problèmes moraux fort actuels.

La « guerre totale ».

La *guerre totale moderne,* la guerre A.B.C. en particulier (atomique, bactériologique et chimique) ***est-elle permise en principe***? Voici la réponse du Souverain Pontife :

1° « Il ne peut subsister aucun doute, en particulier à cause des horreurs et des immenses souffrances provoquées par la guerre moderne, que déclencher celle-ci sans juste motif (c'est-à-dire, sans qu'elle soit imposée par une injustice évidente et extrêmement grave, autrement inévitable) constitue un « délit » digne des sanctions nationales et internationales les plus sévères. L'on ne peut même pas en principe poser la question de licéité de la guerre atomique, chimique et bactériologique, sinon dans le cas où elle doit être jugée indispensable pour se défendre dans les conditions indiquées. Même alors cependant il faut s'efforcer par tous les moyens de l'éviter, grâce à des ententes internationales, ou de poser à son utilisation des limites assez nettes et étroites pour que ses effets restent bornés aux exigences strictes de la défense. »

2° « Quand toutefois la mise en œuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale. Ici, il ne s'agirait plus de « défense » contre l'injustice et de la « sauvegarde » nécessaire de possessions légitimes, mais de l'anihilation pure et simple de toute vie humaine à l'intérieur du rayon d'action. Cela n'est permis à aucun titre » [15].

L'expérimentation sur l'homme.

Dans le même discours, le Saint-Père traite également du problème moral que pose l'*expérimentation sur l'homme vivant et les conditions de sa licéité.*

« Que la recherche et la pratique médicale, remarque Pie XII, ne puissent se passer de toute expérimentation sur l'homme vivant, on le comprend sans peine. Mais il s'agit de savoir quels sont les présupposés nécessaires de l'expérimentation, ses limites, ses obstacles, ses principes de base décisifs. »

Le Pape envisage d'abord le cas courant d'un malade condamné : « Dans les cas désespérés, quand le malade est perdu si l'on n'intervient pas et qu'il existe un médicament, un moyen, une opération qui, sans exclure tout danger, gardent encore une certaine possibilité de succès, un esprit droit et réfléchi admet sans plus que le médecin puisse, avec l'accord explicite ou tacite du patient, procéder à l'application de ce traitement ».

Et le Pape poursuit : « Mais la recherche, la vie et la pratique ne se limitent pas à de tels cas; elles les débordent et vont plus loin. Même chez des médecins sérieux et consciencieux, on entend exprimer l'idée que si l'on ne se risque

14. *A.A.S.,* 1954, p. 587-598; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1281-1290.

15. Dans un discours du 19 octobre 1953 aux médecins militaires le Pape avait déjà parlé de cette obligation de « subir l'injustice » si ces dommages de la guerre A.B.C. échappaient à tout contrôle (cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 421).

pas sur de nouvelles voies, si l'on n'essaie pas de nouvelles méthodes, on freine le progrès, quand on ne le paralyse pas complètement. »

Il importe donc de porter sur ces méthodes, — en plus de l'appréciation technique réservée aux médecins — une appréciation morale et juridique. Ce problème est évidemment délicat à résoudre, car, comme le dit Pie XII, il met en jeu « une série de principes moraux de l'importance la plus fondamentale : — la question des relations entre l'individu et la communauté, celle du contenu et des limites du droit d'utiliser la propriété d'autrui, la question des présupposés et de l'extension du principe de totalité, celle des relations entre la finalité individuelle et sociale de l'homme, et d'autres semblables. »

C'est aux principes de solution fournis dans un discours précédent [16] que le Souverain Pontife renvoie ses auditeurs : « Le médecin n'a pas plus de droit à intervenir que le patient ne lui en concède. Le patient, de son côté, l'individu lui-même n'a le droit de disposer de son existence, de l'intégrité de son organisme, des organes particuliers et de leur capacité de fonctionnement que dans la mesure où le bien de tout l'organisme l'exige. » Car « l'homme, ajoute Pie XII en ce discours du 30 septembre 1954, n'est que l'usufruitier, non le possesseur indépendant et le propriétaire de son corps, de sa vie et de tout ce que le Créateur lui a donné pour qu'il en use, et cela conformément aux fins de la nature. » « L'autorité publique n'a en général aucun droit à disposer de l'existence et de l'intégrité des organes de ses sujets innocents. La question des peines corporelles et de la peine de mort, Nous ne l'examinons pas ici, puisque Nous parlons du médecin, non du bourreau. Comme l'Etat ne détient pas ce droit direct de disposition, il ne peut donc pas le communiquer au médecin pour quelque motif ou but que ce soit. »

Quant à l'expérimentation que le médecin voudrait pratiquer sur lui-même, voici comment le Pape la juge : « Ce qui vaut du médecin à l'égard du patient, vaut aussi du médecin envers lui-même. Il est soumis aux mêmes grands principes moraux et juridiques. Aussi ne peut-il pas non plus se prendre lui-même comme objet d'expériences scientifiques ou pratiques, qui entraînent un dommage sérieux ou menacent sa santé; encore moins est-il autorisé à tenter une intervention expérimentale qui, d'après un avis autorisé, puisse entraîner mutilation ou suicide. En outre, il faut en dire autant des infirmiers et infirmières, et de quiconque est disposé à se prêter à des recherches thérapeutiques. Ils ne peuvent pas se livrer à de telles expériences. »

La rééducation morale de certains malades.

Aux membres de la III^e^ Conférence mondiale de la poliomyélite, le 11 septembre 1954 [17] le Pape a montré l'intérêt qu'il porte aux efforts techniques des spécialistes pour enrayer la diffusion de cette terrible maladie. Il a aussi attiré leur attention sur la tâche de rééducation psychologique et morale à laquelle ils doivent s'appliquer :

« Chez le grand infirme, celui dont la santé et avec elle la profession et la condition économique et sociale sont définitivement compromises, le problème médical cède vite le pas au problème psychologique, tant pour l'intéressé que pour son entourage. Il est impossible de voir tout à coup s'écrouler des perspectives d'avenir et la plupart des attraits naturels qui soutiennent l'homme dans son dur effort de chaque jour, sans en éprouver un bouleversement total, sans s'interroger avec angoisse sur le sens de l'existence, sa valeur, son but. Et parce qu'elles engagent les dispositions profondes de l'homme, ces questions l'emportent sur les difficultés purement physiques. Peut-être n'a-t-on pas toujours assez remarqué leur incidence même sur les attitudes quotidiennes et en

16. *Ibid.*
17. *A.A.S.*, 1954, p. 533-536; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1223-1226.

apparence les plus banales. Ainsi, elles conditionnent la conduite du malade vis-à-vis de son milieu : il arrive qu'il se transforme peu à peu et presque inconsciemment en égoïste, avide de se faire servir, s'épargnant la moindre peine, se complaisant en lui-même pour compenser par là son infériorité. »

C'est pourquoi, parallèlement à la rééducation physique, il n'est pas déplacé de parler d'un nécessaire *travail de rééducation morale,* de l'apprentissage lent mais décisif de la valeur humaine et surnaturelle de la souffrance. C'est même là, peut-on dire, la « surcompensation » normale qui s'offre à l'infirme chrétien : « L'épreuve elle-même lui sera un tremplin : en lui fermant la voie commune du progrès moral, elle l'obligera à s'élever plus vite et plus haut et à atteindre une valeur humaine, à laquelle peut-être il n'aurait jamais prétendu en des circonstances normales. Mais bien souvent l'accès à ce niveau supérieur n'est pas facile : il exige la collaboration de ceux que des liens de parenté ou leur rôle médical mettent en contact avec les paralytiques. »

On voit qu'il est donc vrai de dire, avec Pie XII, dans son *discours français du 17 septembre 1954 aux membres du XIV^e^ congrès international de l'histoire de la médecine* [18], que le médecin — de par sa profession même — est plus qu'un autre placé devant le problème de la destinée surnaturelle de l'homme, avec la nécessité de l'accepter et de s'en inspirer :

« En affrontant le problème de la maladie, le médecin, qu'il le veuille ou non, doit prendre position devant celui de la destinée humaine. S'il ne reconnaît rien au delà des phénomènes biochimiques, n'avoue-t-il pas implicitement l'échec de tous ses efforts? L'homme de cœur, qui engage toutes ses énergies dans la lutte contre la maladie, ne peut ignorer le message de Celui qui s'est dit le Maître de la vie et de la mort et qui a prouvé cette affirmation par de nombreux prodiges, en particulier par celui de sa propre Résurrection. Il ne peut ignorer surtout que le Christ promet à tous les hommes dociles à sa parole de les faire participer un jour à son triomphe définitif. »

La répression des délits.

Un autre genre de rééducation est celui qui concerne les criminels. Dans *son discours du 3 octobre 1953 aux participants du VI^e^ Congrès de droit international* [19], le Souverain Pontife avait déjà traité du problème de la culpabilité et de sa sanction pénale.

Il est revenu sur la matière, dans un *discours* — non lu, pour motifs de santé, mais distribué — *aux Juristes catholiques italiens* réunis à Rome pour leur VI^e^ Congrès d'études, *le 6 décembre* dernier [20]. L'acte coupable est celui qui émane de la détermination personnelle et qui en définitive s'oppose au droit d'une autre personne, qu'il s'agisse de ses biens, comme dans le vol, ou de son être physique, comme dans l'homicide. Toujours aussi, le coupable s'oppose à l'autorité établie et en définitive à Dieu, source de toute autorité.

Un tel acte a de multiples aspects : psychologique, juridique, éthique, religieux. On ne peut donc le réduire au seul point de vue juridique.

A l'idée de la culpabilité est étroitement unie celle de la peine. « La peine est la réaction à la faute, réclamée par le droit et la justice »... « La peine proprement dite ne peut donc avoir d'autre sens et d'autre but que celui énoncé, savoir de ramener à nouveau dans l'ordre du devoir le violateur du droit qui en était sorti. Cet ordre du devoir est nécessairement une expression de l'ordre de l'être, de l'ordre du vrai et du bien, qui seul a droit d'existence... »

« La peine remplit son office à sa manière, en tant qu'elle oblige le coupable, à cause de l'acte posé, à une souffrance, c'est-à-dire à la privation d'un bien et à l'imposition d'un mal. »

---

18. *A.A.S.,* 1954, p. 577-580; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1221-1225.
19. *A.A.S.,* 1953, p. 731-744; *N.R.Th.,* 1954, p. 74-82.
20. *L'Oss. Rom.,* 6-7 déc. 1954; *La Doc. cath.,* 1954, col. 1601-1612.

Dans le même discours, le Souverain Pontife rappellera l'opportunité de considérer à la fois la fin vindicative et médicinale de la peine.

Le Pape défend ensuite, contre une conception incomplète de la culpabilité, l'existence d'un *état réel permanent* de culpabilité et de peine à l'égard de l'autorité méprisée (S. Thomas, *S.Th.*, III, q. 69, art. II, obj. 3 et ad 3).

Certains ont exprimé le vœu qu'une plus grande liberté soit accordée aux juges dans l'appréciation de faits coupables, en dehors des normes générales fixées par le pouvoir législatif. Il s'agirait dès lors de l'usage de l'*analogia iuris* en matière pénale. Certes, on se rend compte des avantages que pourrait présenter une réforme de ce genre, qui procurerait une réelle simplification du système pénal et pourrait assurer une répression plus adaptée au sens moral commun. D'autre part, sa réalisation n'est pas sans soulever des difficultés pratiques, surtout en matière de garantie des droits de l'inculpé. On peut cependant invoquer en faveur de cette théorie les cc. 2220-2223 du Code canonique, qui admettent la légitimité d'une peine même nullement prévue par la loi (c. 2222).

Ce qui occupe ensuite le Pape, c'est la manière dont le coupable réagira à la sanction infligée par l'autorité légitime.

Psychologiquement : ce sera ou la reconnaissance humble de la faute, ou l'indifférence passive ou la révolte déclarée.

Juridiquement, l'exécution de la peine signifie la force prévalente du droit. Il faut cependant que la coercition effective s'accompagne de la dignité requise dans tout rapport entre personnes. Le Pape fait remarquer combien l'autorité civile peut être aidée à ce point de vue par des organismes religieux ou des instituts séculiers qui se dévoueraient aux détenus.

Moralement, la peine peut conduire à un retour vers l'intérieur dans l'acceptation volontaire du châtiment mérité, mais surtout dans le détachement du mal.

Religieusement, on aurait tort de ne pas souligner la connexion entre la sanction des hommes et celle du Juge suprême. L'exemple du bon larron montre assez comment l'acceptation de la « peine » peut unir au Sauveur du monde.

Quelque temps auparavant, dans son *discours du 15 octobre à la Commission internationale de la police criminelle* [21] le Souverain Pontife avait déjà exalté la mission de ceux qui travaillent non pas seulement à un système de défense, mais d'aide constructive du bien commun. Il avait établi dès lors l'attitude foncière du policier dans la rencontre personnelle avec le malfaiteur.

« Il faut qu'en tous et chacun existe la volonté d'amener le malfaiteur à résipiscence et de lui rendre sa place de membre de la société. Qu'on n'hésite pas à chercher les moyens pratiques d'y parvenir. Sans doute doit-on éviter les utopies. Maint délinquant se barricade parfois de façon permanente contre toute influence; d'autres se durcissent consciemment et n'attendent que le moment de leur libération de prison pour reprendre le chemin du crime. Mais il est aussi d'autres expériences, dont on ne trouve pas seulement des exemples isolés. On ne devrait jamais se hâter de condamner irrémédiablement un homme, ni l'abandonner totalement. Aider quelqu'un à se reprendre, à retrouver le chemin du bien et des buts élevés que proposent la raison et la révélation, c'est toujours une bonne action qui porte en elle-même sa récompense. »

Spectacles et moralité.

Inutile d'insister sur les dangers que les diverses formes de spectacles peuvent constituer pour la jeunesse et l'âge adulte. Mais l'on ne redira jamais assez aux premiers responsables — producteurs, autorité civile, opinion publique — leur grave devoir en la matière.

21. *A.A.S.*, 1954, p. 598, 605; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1345-1352.

Dans la soirée du *6 juin,* fête de la Pentecôte, le Souverain Pontife s'est adressé successivement en italien, français, allemand et néerlandais *aux spectateurs d'une des toutes premières émissions des échanges intereuropéens de télévision*[22]. Il signale les devoirs qu'entraîne cette nouvelle conquête de la technique : « A peine a-t-on réalisé l'immense importance de cette invention pour la diffusion des connaissances et du savoir que, déjà, un problème délicat se pose : quelle est la valeur morale du monde partiellement nouveau auquel nous introduit la télévision, d'une façon beaucoup plus attrayante et étendue que le film et la radio? Ne doit-on pas craindre qu'à côté d'excellents programmes ne s'en trouvent d'autres qui offensent la décence? Et à cause de cela, n'est-ce pas le premier et le plus naturel devoir des organisateurs et des spectateurs de la télévision que d'exercer un choix prudent et convenable?

» Les nécessités commerciales poussent souvent les directeurs à une diffusion de productions qui s'adressent, en les flattant, aux instincts les moins nobles de l'homme. Il ne suffit pas de déplorer les conséquences d'un tel mal, particulièrement la recherche effrénée du plaisir égoïste, avec des cœurs durs et fermés aux besoins et aux désirs des autres. Il faut prendre les précautions voulues. Si la télévision veut répondre à ses splendides promesses, elle doit éviter de se mettre au service de l'art à bon marché qui n'est pas moins contraire au bon goût qu'au sens moral; elle doit renoncer à se compromettre avec des productions contre nature d'un modernisme malsain; son rôle serait bien davantage de faire connaître la vraie beauté et tout ce que la civilisation humaine, et particulièrement la religion chrétienne, a produit et produit encore de sain, de noble et de sublime. »

Au point de vue du *cinéma,* le même effort d'assainissement des spectacles s'impose. Les spectateurs catholiques doivent accueillir avec la considération qu'ils méritent les jugements portés sur la valeur des films par des organismes mandatés de la hiérarchie. « Trop de chrétiens, en effet, se pressent de nos jours dans les salles de cinéma sans s'être suffisamment informés de la qualité religieuse et morale du spectacle; certains même ne semblent pas avoir pris conscience de leur devoir à cet égard; les jeunes surtout ne sont généralement pas assez protégés contre la séduction du film. Il y a là un état de choses qui préoccupe à juste titre les pasteurs responsables ». « C'est pourquoi dans la mesure où les Offices nationaux ont reçu un explicite mandat de la hiérarchie, il n'y a pas à douter du caractère normatif des jugements moraux qu'ils portent sur les films. Les fidèles ont de ce fait le devoir de s'informer de ces jugements et d'y conformer leur conduite. »

Et voici l'un des objectifs, particulièrement « constructif », que doivent viser les *Commissions d'appréciation* : « Que l'on ne perde pas de vue que cette cotation morale des films doit normalement contribuer à l'éducation du jugement des chrétiens. Or, celle-ci, comme toute éducation, implique un affinement progressif du sens moral, une recherche positive des plus hautes valeurs et une délicatesse d'appréciation croissante; il existe en ce domaine une pudeur du regard et de la sensibilité qui se refuse à toute concession et qui est l'apanage d'une réelle noblesse d'âme. N'est-ce pas en fonction de cet idéal qu'un catholique doit s'accoutumer à porter son jugement, sans se laisser influencer par la crainte pusillanime des critiques? Les fils de l'Eglise ont à cet égard une tâche privilégiée à remplir pour la sauvegarde, et éventuellement la promotion des vraies valeurs chrétiennes et humaines dans l'art cinématographique. »

---

22. *A.A.S.,* 1954, p. 369-372; *La Doc. cath.,* 1954, col. 897-899.

Ainsi, s'exprime Mgr Montini dans une *lettre du 10 juin 1954 à l'occasion des Journées internationales du cinéma à Cologne* [23].

EN GUISE DE CONCLUSION

Nous venons de parcourir rapidement les principaux messages et discours de S.S. Pie XII au cours des derniers mois. Pour être complet et donner une idée exacte de l'extrême variété des sujets traités par le Saint-Père, nous aurions dû analyser brièvement ses autres allocutions non encore citées : *Radiomessage au Congrès des catholiques suisses* [24], *Adresse aux participants des championnats internationaux de gymnastique* [25], *allocution lors de la conférence mondiale de la population* [26], *au Congrès international des maîtres-tailleurs* [27], *de la fonderie* [28], *du lin et du chanvre* [29], *de la céramique* [30], *à l'association internationale de l'hôtellerie* [31], *à la 18e Assemblée générale de l'Union Géodésique et Géophysique* [32], *à une délégation de travailleurs de Barcelone* [33], et *à l'occasion du Congrès de l'Union internationale de la presse catholique à Paris* [34], *d'un pèlerinage de l'Union des éditeurs catholiques italiens* [35] comme aussi *les lettres* envoyées au nom du Pape par Mgr Montini *à l'occasion des Semaines sociales de Pise* [36] et *du Canada* [37].

D'un tel ensemble ressort une fois de plus l'universalité de l'intérêt du Souverain Pontife : à tous ces groupes, il témoigne d'une connaissance documentée de leur histoire et de leurs objectifs propres. A chacun aussi il propose, avec l'à-propos que demande la grande variété des devoirs professionnels, la ligne de conduite dictée par la vérité chrétienne. Mais, à travers tous ces messages, si divers par le sujet comme par leurs auditeurs, se retrouve une note commune : note de confiance inébranlable en l'aide de Dieu, d'invitation à la prière pour le triomphe de l'Eglise, d'appel, enfin, à La servir intelligemment et avec amour.

Nous ne saurions mieux évoquer cette « note » caractéristique qu'en citant, pour terminer, ces quelques lignes par lesquelles Pie XII, *le 11 juillet, lors d'une reconnaissance officielle des reliques de S. Grégoire VII* [38], exprimait le message que ce grand Pontife du moyen âge laisse aux chrétiens de tous les siècles : « Aimez l'Eglise, parce qu'elle mérite votre amour, elle, l'Epouse du Christ et dépositaire des trésors éternels. Vivez, tous unis, sans divisions ni discordes entre vous, conformément à la foi que vous professez afin que le monde reconnaisse la sainteté de l'Eglise... Prodiguez-vous pour le salut du monde !... Soyez conscients du devoir qui vous incombe de coopérer à l'amélioration de la société humaine, selon l'ordre de Dieu et la loi du Christ. »

A. KRUTH, S. J.

---

23. *L'Oss. Rom.*, 21-22 juin ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 905-908.
24. *A.A.S.*, 1954, p. 324-329 ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 641-646.
25. *A.A.S.*, 1954, p. 403.
26. *L'Oss. Rom.*, 17 septembre 1954.
27. *L'Oss. Rom.*, 19 septembre 1954.
28. *A.A.S.*, 1954, p. 584-587.
29. *L'Oss. Rom.*, 4-5 octobre 1954.
30. *L'Oss. Rom.*, 6 octobre 1954.
31. *L'Oss. Rom.*, 25 novembre 1954.
32. *A.A.S.*, 1954, p. 580-584.
33. *L'Oss. Rom.*, 12 nov. 1954 ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1473-1476.
34. *L'Oss. Rom.*, 11 nov. 1954 ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1541-1543.
35. *L'Oss. Rom.*, 5 mai 1954.
36. *L'Oss. Rom.*, 20-21 sept. 1954 ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1477-1482.
37. *L'Oss. Rom.*, 23 sept. 1954 ; *La Doc. cath.*, 1954, col. 1519-1522.
38. *A.A.S.*, 1954, p. 407-413.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

L. Pirot et A. Robert. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Fasc. XXVI : *Loi israélite-Mandéisme.* Fasc. XXVII : *Mandéisme-Médiation.* Paris, Letouzey et Ané, 1953-1954, 28 × 20 cm., col. 513-768 et 769-1024.

Ces deux fascicules contiennent de nombreux articles d'un très vif intérêt et de grande valeur; ils font honneur au directeur du dictionnaire qui a si parfaitement fixé les sujets et choisi si judicieusement ses collaborateurs. Parcourons sommairement les principaux travaux, selon les matières : *Etudes sur les livres bibliques : Ancien Testament : Malachie* (par R. Pautrel) : daté entre 515 et 455, plus probablement vers une date plus proche du 2e chiffre; exégèse attentive de Mal., I, 11. *Maccabées (livres des)* par A. Lefèvre : *I Macc.* appartient plus au genre historique que *II Macc.*; celui-ci est de caractère plus oratoire, mais Jason, qu'il résume, a voulu être historien; on appréciera surtout la valeur religieuse de *II Macc.*, qui est, « avec le livre de la Sagesse, un des meilleurs témoins de la piété juive à la veille de la venue du Christ » (col. 611). *Nouveau Testament. Les trois évangiles synoptiques* : *Luc* étude très approfondie (p. 545-594) par L. Cerfaux et J. Cambier; *Marc* par J. B. Colon; *Matthieu* par L. Vaganay (qui y défend son hypothèse de Mg source des 3 synoptiques) : tout l'essentiel de l'introduction aux trois synoptiques est bien synthétisé dans ces articles. — *Etudes d'histoire et de théologie bibliques : Loi israélite* (H. Cazelles : travail particulièrement intéressant par la mise en relief de l'évolution législative); *Magie* chez les Suméro-accadiens (R. Largement), chez les Egyptiens (A. Massart), dans la Bible (A. Lefèvre); *Malédiction et Bénédiction* (A. Lefèvre); *Mariage : dans l'Ancien Testament* (W. Kornfeld) : *dans le Nouveau Testament* (H. Cazelles; *I Cor.*, VII, 36-38 est interprété d'un homme vivant avec une vierge dans une sorte de mariage spirituel; l'incise de Mt., V, 32; XIX, 9 : « nisi ob fornicationem » est comprise, comme l'a proposé le P. Bonsirven, dans le sens d'un empêchement rendant le mariage nul); *Médiation dans l'Ancien Testament* (A. Robert); *dans le Nouveau Testament* (C. Spicq). On remarquera particulièrement les articles *d'archéologie et de géographie bibliques* : p. ex. *Macpélah* (R. de Vaux : histoire du site, et du sanctuaire musulman d'Abraham à Hébron, avec de nombreuses gravures) et *Mambré* (R. de Vaux); un travail très étendu (col. 627-704), et d'une grande richesse documentaire, du regretté P. O'Callaghan sur la *carte de Madaba* (avec explication détaillée de toutes les légendes); *Mari* (P. Ch. Jean, qui y résume l'article qu'il a publié ici-même en 1952 et l'enrichit de gravures). Signalons encore une précieuse initiation au *Mandéisme* par J. Schmitt, synthétisant l'état actuel des recherches et « suggérant dans quel sens la critique pourrait en définitive se prononcer » (col. 761); deux articles : *sur les manuscrits hébreux* (C. Van Puyvelde, avec insistance sur les manuscrits du désert de Juda : col. 801 à 819) et sur *les manuscrits grecs du Nouveau Testament* (H. Botte); une utile présentation du rôle exact de *Marcion* en critique biblique et des *prologues marcionites* (G. Bardy). Diverses notices sont consacrées à des exégètes défunts des soixante dernières années : la plus importante est celle dans laquelle le P. Bonsirven étudie la personnalité d'Alfred Loisy.

J. Levie, S. J.

G. Kittel & G. Friedrich. — *Theologisches Wörterbuch zum Neu-*

en Testament. Band V. Liefer. 12-16 : παῖς Θεοῦ-παχύνω. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1952-1954, 31 × 22 cm., p. 705-1032. Prix : 4,60 marks le fascicule.

Nous avons dit dans notre dernier compte rendu de ce dictionnaire (*N.R.Th.*, 1952, p. 981-982) la très haute valeur des 2 articles παῖς Θεοῦ (Zimmerli; Jeremias), commencés p. 653 et dont le 2e s'achève (p. 703-713) en ce fascicule 12. J. Jeremias y formule ses conclusions qui, établies par la seule voie historique à la suite d'une longue et minutieuse enquête, sont du plus vif intérêt : « l'interprétation christologique du serviteur de Dieu du 2e Isaïe a été formulée dès les premiers *débuts* de la communauté primitive » (p. 706) et « l'affirmation des textes, disant que Jésus a vu dans Isaïe LIII l'explication de la nécessité et du sens de sa passion, a pour elle une forte vraisemblance historique » (p. 711). L'auteur, par une scrupuleuse utilisation de la formgeschichtliche Methode, aboutit donc à faire remonter aux premières origines de l'Eglise à Jérusalem et, au delà, au témoignage de Jésus lui-même, le sens *rédempteur* de la passion du Christ. Si l'on songe aux interprétations libérales d'il y a cinquante ans, on appréciera le progrès historique ici réalisé. — L'étude παραβολή (p. 741-759 : Hauck) rejoint, pour l'essentiel, les positions de C. H. Dodd et de J. Jeremias, que nous avons rappelées récemment ici (*N.R.Th.*, 1954, p. 436). — Dans l'article παράδεισο· (J. Jeremias : p. 763-771), on remarquera l'affirmation très nette que l'union avec le Christ immédiatement après la mort est une « idée spécifiquement chrétienne » se dégageant clairement de l'ensemble du Nouveau Testament. — Intéressant effort de Otto Schmitz (article : παρακαλέω et dérivés) pour interpréter selon leur valeur religieuse et unifier, autant que possible, les divers sens de ce mot dans le Nouveau Testament. — Le mot «παράκλητος», comme le montre bien J. Behm, n'a chez saint Jean aucunement le sens de « consolateur », ainsi que l'ont traduit Wyclef et Luther; le sens fondamental, dérivé du Judaïsme, est : « Fürsprecher », celui qui intervient en faveur des chrétiens au tribunal de Dieu, et qui, au milieu du monde, agit à l'avantage des disciples, les éclairant et assistant, et, en même temps, condamnant le monde. — L'article παρθένος (Delling) est principalement consacré aux textes ayant rapport à la conception virginale; l'auteur insiste sur le caractère juif de la tradition et écarte nettement les explications d'histoire des religions. — La préhistoire du mot παρουσία et termes similaires est soigneusement étudiée par A. Oepke; en général l'interprétation des textes eschatologiques du Nouveau Testament y apparaît nuancée et modérée, soucieuse de l'aspect religieux des questions; la concision extrême de l'article rend obscurs plusieurs passages, particulièrement les conclusions théologiques; ce qui est dit de la pensée eschatologique de Jésus nous semble insuffisant. — Intéressante synthèse des emplois de πάσχω et mots dérivés chez les divers écrivains du Nouveau Testament par W. Michaëlis. — L'article πατήρ et dérivés (p. 946-1024), par G. Schrenk et G. Quell est de première importance pour l'idée de la « paternité divine » : « Dieu père » : celle-ci est étudiée dans les religions antiques, dans l'Ancien Testament, dans le Judaïsme de l'époque du Christ, dans ses divers aspects du Nouveau Testament; la richesse documentaire du travail — de caractère plutôt analytique — rendra de grands services. — Avec le mot παχύνω s'achève le Ve volume du Dictionnaire. Le fascicule I du VIe volume — que nous examinerons ultérieurement — va jusqu'au mot περιστερά.

J. Levie, S. J.

E. Osterloh-H. Engelland. — *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen.* Lief. 10. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1954, 28 × 20 cm., p. 609-732. Prix de souscription : 3,80 marks par fasc.

Commencé en 1951, ce dictionnaire s'achève, avec ce 10e fascicule, en 1954.

Nous ne pouvons que confirmer, au terme de l'œuvre, nos jugements exprimés à plusieurs reprises au cours de la publication (*N.R.Th.*, 1951, p. 873; 1952, p. 983; 1954, p. 428) : le dictionnaire répond bien au but qu'il s'était assigné : aider les chrétiens protestants à mieux comprendre la parole de Dieu, de façon à en pénétrer leur vie entière (Préface). En général les auteurs se sont gardés à l'écart de tout libéralisme doctrinal et ont mis en valeur le sens religieux de la Bible; ils ont marqué à l'occasion leur opposition à plusieurs de nos convictions catholiques, dont ils n'ont pas toujours, du reste, compris le sens exact; mais cela d'ordinaire sans esprit d'hostilité. Ils se sont limités à l'interprétation théologique et religieuse; on ne trouvera donc pas dans l'ouvrage d'articles consacrés aux auteurs inspirés de l'Ancien Testament, pas plus qu'aux rois d'Israël, aux institutions juives, etc. A la base est mise la traduction de la Bible par Luther; ce sont les mots allemands que Luther a employés qui sont interprétés; mais un « Querregister » permet de retrouver l'équivalent luthérien de trois traductions modernes utilisées couramment dans les milieux protestants. Dans sa conception et sa teneur habituelle, ce dictionnaire n'a pas été rédigé en vue des spécialistes de l'exégèse, mais pour l'ensemble des fidèles des communautés protestantes; il pourra rendre service aux professeurs catholiques de théologie qui désirent être exactement informés des divers aspects de la doctrine protestante actuelle.

J. Levie, S. J.

Chan. L. Girard. — *Le cadre chronologique du ministère de Jésus.* Paris, Gabalda et C^ie^, 1953, 25 × 16 cm., 94 p.

Cette dernière œuvre du chanoine Girard (décédé le 2 janvier 1953) rendra de grands services par le nombre et la précision des renseignements techniques qu'elle contient, aussi bien que par sa riche information bibliographique; même ceux qui ne se rangeront pas à son avis profiteront de son travail. Nous avons, en 1933, exposé l'état de la question en un court article de la *N.R.Th.* (p. 141-147) : « La date de la mort du Christ ». Nos positions ne rejoignent pas celles de M. le chanoine Girard. Nous nous contenterons de résumer ici, aussi objectivement que possible, sans les discuter, les affirmations essentielles de l'auteur. Ch. I : le ministère public de Jésus a duré trois ans et trois mois; l'argumentation présentée ici n'a rien de nouveau : Jean, V, 1 est d'après l'auteur une fête de Pâque; il y a donc quatre Pâques durant le ministère public du Maître, donc trois ans, plus les mois qui précédèrent la 1^re^ Pâque de Jean, II, 13 suiv. Jean, IV, 35 est interprété comme une indication précise de date (et non comme un proverbe) : « quatre mois avant la moisson », donc décembre ou janvier; le premier ministère de Jésus en Judée a donc duré 8 ou 9 mois, avant son départ pour la Galilée. Ch. II-IV : le baptême de Jésus en la *15^e^ année de Tibère* doit être daté de l'année 28/29 de l'ère chrétienne : Jésus a été baptisé dans les derniers mois de 29. Ces 3 chapitres constituent la partie la plus personnelle du travail. Le ch. V conclut que la mort de Jésus doit se placer le vendredi 14 Nisan de l'an 33. Ch. VI : date de la nativité : avec l'ensemble des exégètes, vu l'erreur de calcul de Denys le Petit, M. Girard est d'accord pour placer la naissance de Notre-Seigneur avant la Pâque de l'an 4 avant l'ère chrétienne (date de la mort d'Hérode le Grand); mais au lieu de proposer 5 ou 6, avec beaucoup d'exégètes, il croit devoir choisir — à cause du « recensement » qui provoqua le départ vers Bethléem — l'an 8 avant l'ère chrétienne; né en l'an 8, baptisé fin 29 à environ 36 ans (ce qui ne contredit pas nécessairement le vague de l'indication de Luc : *environ* 30 ans), Jésus est mort en 33 durant sa 40^e^ année. Sans être personnellement convaincu par l'argumentation du chanoine Girard, nous lui sommes reconnaissant de la précieuse documentation qu'il a recueillie, groupée et mise à la disposition des chercheurs.

J. Levie, S. J.

P. Gaechter, S. J. — *Maria im Erdenleben.* Neutestamentliche Marienstudien. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, 1953, 21 × 14 cm., 260 p. Prix : 58 S.

Le P. Gächter a eu une heureuse pensée en rassemblant dans ce volume cinq

études exégétiques sur la Vierge Marie, la première encore inédite, les quatre suivantes ayant déjà paru dans diverses revues, mais retravaillées pour cette nouvelle édition. En voici les sujets : 1°) L'histoire littéraire des deux premiers chapitres de saint Luc : étude des sources du récit, à la lumière des caractères littéraires des épisodes et sur la base des indices philologiques; 2°) La chronologie de la vie de Marie, depuis ses fiançailles avec Joseph jusqu'à la naissance du Christ : essai de reconstruction historique et psychologique des faits dans le cadre du milieu juif d'alors; 3°) Le Magnificat : structure, type littéraire, rythme, auteur; interprétation détaillée; 4°) Marie à Cana (Jean, II, 1-11) : exégèse attentive des textes, dont les conclusions rejoignent en partie celles du P. Braun (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 430-433), s'en écartent en plusieurs points; nous aurions ici aussi des difficultés à présenter, surtout sur la portée de « mon heure n'est pas encore venue » dans le contexte général de l'épisode; 5°) La maternité spirituelle de Marie (Jean, XIX, 25-27). A travers ces exposés, on retrouve les qualités habituelles du P. Gächter : rigueur critique des interprétations; information très riche, fruit de minutieuses recherches; sens pénétrant des vraisemblances psychologiques et historiques; grande clarté pédagogique de la présentation; caractère personnel des suggestions et hypothèses, conséquence du contact direct avec les textes.

Arrêtons-nous ici aux deux premières études. Reconstituer l'histoire littéraire de Luc I-II est nécessairement — l'auteur le sait mieux que personne — un travail en grande partie conjectural, hypothétique; on pourra donc n'être pas entièrement convaincu de la succession des étapes que découvre l'auteur dans la préhistoire de ces deux chapitres; mais le point essentiel : le caractère nettement sémitique de la rédaction primitive est mis remarquablement en lumière et un grand nombre d'observations particulières seront extrêmement utiles à tout interprète de ces deux chapitres. Ce travail technique est d'une grande richesse. — La seconde étude est destinée à un cercle de lecteurs plus étendu, mais n'en sera pas moins utile aux spécialistes, en particulier par la précieuse enquête (p. 79-89) sur les lois et coutumes matrimoniales juives à l'époque du Nouveau Testament. L'auteur s'efforce avec raison de se représenter les faits évangéliques de Luc I-II dans le cadre des idées et des mœurs de l'époque, sans anachronisme, sans à priori théologique. C'est ce qui donne une valeur particulière à l'ensemble de ces pages 78 à 126 (publiées d'abord en anglais en 1941 dans les *Theological Studies*). On pourra différer d'avis avec l'auteur sur telle exégèse particulière, préférer une autre interprétation à celle qu'il propose pour Luc, I, 34 : « quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco? » : Marie aurait compris que la conception annoncée par l'ange devait se réaliser immédiatement et objecterait son état actuel de simple fiancée. Il serait trop long d'étudier ici en détail le pour et le contre des interprétations de ce texte ayant cours chez les exégètes catholiques et de celles des exégètes protestants ou rationalistes et de présenter une interprétation, qui n'est pas celle du P. Gächter, tout en s'efforçant, comme il s'y essaie lui-même, de rejoindre les vraisemblances historiques du cadre contemporain : questions d'exégèse historique et théologique qui restent dans le domaine de la libre discussion; très justement, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1953, p. 487, le P. Gächter défend l'orthodoxie de son interprétation contre une attaque d'un théologien espagnol; aux motifs qu'il allègue on pourrait ajouter que, dès 1919 (*Evangile selon saint Luc*, p. 32) le P. Lagrange montrait que cette interprétation était celle de saint Ambroise et apparaissait même dans la liturgie. Nous nous permettons de signaler aussi à l'auteur les pages pénétrantes qu'écrivait en 1917 le P. Bainvel dans *Le Saint Cœur de Marie* (p. 64-73 de la 3e édition) : elles sont suggestives et éclairantes pour l'interprétation de Luc, I, 34. — Le P. Gächter a écrit un beau livre de saine et solide exégèse. J. Levie, S. J.

G. Zuntz. — *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*. The Schweich Lectures of the British Academy, 1946. Londres, Oxford University Press, 1953. 25 × 15 cm., XVIII-296 p. Prix : 27/6 sh.

On sait que, parmi les acquisitions des *Chester Beatty Biblical Papyri*, les

épîtres de saint Paul et l'épître aux Hébreux se trouvèrent particulièrement favorisées. De 1931 à 1935, en quatre achats successifs, réalisés soit pour le British Museum, soit par l'Université de Michigan, 86 feuilles (chacune avec recto et verso), sur les 104 que devait contenir le Codex complet, ont été acquises; après deux publications partielles (par F. G. Kenyon et par H. A. Sanders), ces 86 feuilles furent reprises in extenso dans la collection « The Chester Beatty Biblical Papyri », fasc. III, Supplement : Pauline Epistles (double fascicule : l'un du texte : l'autre des planches), Londres, 1946; on possède donc, dans un Codex de la première moitié du IIIe siècle, la plus grande partie des épîtres pauliniennes (sauf 6 ou 7 chapitres de l'ép. aux Romains et, à chaque feuille, quelques lignes mal conservées ou détruites) dans l'ordre suivant : *Romains*; *Hébreux*; *I Cor.*; *II Cor.*; *Eph.*; *Gal.*; *Phil.*; *Col.*; une partie de *I Thess.* C'est dire que des aspects nouveaux de la critique textuelle néotestamentaire peuvent désormais, à la lumière de ce manuscrit P. 46, être envisagés et mis en valeur.

Le présent volume est certainement une des études les plus approfondies et les plus personnelles qui aient paru sur ce sujet depuis 1936; il offre au public — après un long délai dont l'auteur s'excuse — les Schweich Lectures de 1946. Toute la recherche, de chapitre en chapitre, est conduite à la lumière de P. 46 : d'abord examen attentif du manuscrit, de ses qualités, de ses défectuosités; ensuite comparaison approfondie avec les grands témoins du texte paulinien : B et textes apparentés; texte occidental; texte byzantin; « texte césaréen »; de façon à marquer l'extrême importance de P. 46 et à mieux dégager, grâce à lui, dans la limite des possibilités actuelles, certains aspects de l'histoire du texte des épîtres pauliniennes. Présenter ici, en regard des opinions des critiques antérieurs, les conclusions de l'auteur demanderait tout un article; cet article, du reste, M. Zuntz l'a rédigé lui-même pour la *Revue biblique,* 1952, p. 5-22. Indiquons seulement, à titre d'exemples, quelques conclusions particulièrement intéressantes, qui sans doute feront l'objet de discussions et de recherches nouvelles de la part des techniciens de la critique textuelle : existence d'un groupe proto-alexandrin des épîtres, constitué par P. 46, le Vaticanus B (que Kenyon dès 1936 avait rapproché de P. 46), le Codex minuscule 1739 (du Xe siècle : Codex von der Goltz), les deux versions coptes, le texte paulinien de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Ce texte existait avant l'an 200. — Distinction, dans le texte appelé « occidental », d'un texte réellement occidental, auquel l'auteur attribue une vraie valeur de tradition textuelle, et d'un texte « appelé occidental », qui transporte maintes leçons populaires nées au IIe siècle. — Le texte byzantin « n'est pas né par greffe d'éléments occidentaux sur une tradition orientale » (opinion de Griesbach et de beaucoup de ses successeurs), mais « est une fixation tardive de la tradition orientale seule ». — Ces brèves indications montreront l'importance de la contribution de M. Zuntz pour l'étude du texte des épîtres pauliniennes.

J. Levie, S. J.

R. Bultmann. — *Theologie des Neuen Testaments,* 3 (Schluss-) Lieferung. Coll. Neue Theologische Grundrisse. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 15 cm., p. 445-608 et XII p. Prix de tout l'ouvrage : broché, 23,50 marks; relié, 27 marks.

Ce 3e fascicule achève la Théologie du Nouveau Testament de R. Bultmann. Nous avons en juin 1951 (p. 653-655) analysé les deux premiers fascicules : l'auteur y fixait et étudiait trois grandes étapes de la formation de la pensée chrétienne : 1. Prédication de Jésus; kérygme de la communauté primitive; kérygme de la communauté hellénistique; 2. Théologie de Paul; 3. Théologie de Jean (évangile et épîtres). Ce fascicule est consacré tout entier à un dernier aspect : l'évolution interne, de caractère communautaire, qui a abouti à constituer l'Eglise ancienne : « Die Entwicklung zur alten Kirche ». Trois points sont successivement traités : 1. Origine et première évolution de l'organisation ecclésiastique (communauté, au début essentiellement « eschatologique », devenant une communauté ecclésiastique, avec institutions sacramentelles, autorité non plus charismatique, mais officielle, juridique, etc.); 2. Développement de la doctrine (passage de la « foi » des débuts à une adhésion à une doctrine; for-

mation de cette doctrine; ses caractères; exposé approfondi — p. 499-543 — de la christologie et de la sotériologie); 3. Le problème de la morale chrétienne (Rôle de la grâce moins profondément marqué; « bonnes œuvres » et idéal de moralité; discipline morale de la communauté, etc.). De nombreuses questions, souvent capitales pour l'intelligence du christianisme primitif, sont posées et discutées dans ces pages, très denses et très concises, en même temps que très claires; c'est l'essence même du christianisme, du catholicisme, qui est plus d'une fois mise en cause, ce qui, à diverses reprises, appellerait de sérieuses mises au point ou de graves réserves.

Ainsi se trouve achevée (1er fasc. : 1948; 2e : 1951; 3e : 1953) la publication de l'œuvre essentielle de R. Bultmann; par sa pénétration historique, sa puissance de synthèse, son originalité foncière, sa remarquable clarté, elle s'impose certainement, comme une construction historique de grande valeur, à l'attention et à l'étude de tous, qu'ils partagent les vues fondamentales de l'auteur ou s'en écartent radicalement. L'œuvre est éminemment personnelle, d'une parfaite unité, parce qu'inspirée et dirigée, du début à la fin, par une philosophie religieuse très unifiée, souvent très éloignée de notre pensée catholique. En l'étudiant de plus près, nous constations à quel point elle vérifiait un principe de méthodologie historique, qui était souvent mis en relief par un ancien maître de Louvain, le P. Paul Claeys Boúúaert († 1931); il aimait à montrer combien, dans toute synthèse historique, et surtout dans la synthèse historique la plus élevée, celle de la pensée religieuse, la conception personnelle profonde de l'historien nécessairement joue un rôle considérable; rien n'est plus délicat que le passage progressif de l'implicite à l'explicite dans l'évolution religieuse; c'est un des aspects les plus intéressants de la recherche historique de R. Bultmann que son effort pénétrant pour retrouver, à travers l'accentuation progressive des indices, de la prédication du Christ aux débuts du IIe siècle, l'évolution de la doctrine, des institutions, des rites, de l'autorité; mais c'est aussi un des aspects de son œuvre, où l'on perçoit le mieux l'influence de ses jugements de valeur sur sa vision des faits. Parce qu'il va toujours jusqu'au bout de sa pensée, avec une parfaite fidélité à ses conceptions religieuses fondamentales, R. Bultmann force à poser le problème du christianisme du Ier siècle selon une alternative fondamentale : ou bien une évolution de hasard, livrée aux pressions des circonstances et aboutissant soit à des déviations soit à des améliorations, les unes comme les autres indépendantes de la pensée du Fondateur; ou bien une évolution prévue et voulue par le Maître, préparée par certaines de ses paroles et se déroulant selon une ligne homogène depuis les origines, jusqu'à un terme dont la lumière rejaillit sur tout ce qui précède. Ce second aspect de l'alternative révèle qu'une Eglise continuant le Christ était la volonté du Seigneur et que la conception catholique synthétisant les faits à la lumière de ce principe d'une Eglise voulue par le Christ rend l'évolution chrétienne *historiquement, objectivement,* plus intelligible que la conception opposée. De ce point de vue peu d'ouvrages sont aussi suggestifs et stimulants pour une recherche *profonde* des origines chrétiennes que la *Theologie des Neuen Testaments* de Rudolf Bultmann.

J. Levie, S. J.

J. Seynaeve, W.F. — *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture* according to his published works and previously unedited manuscripts. Coll. Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici, series II, t. 45. Louvain, Publications Universitaires de Louvain; Oxford, Blackwell, 1953, 24 × 16 cm., xxx-408-160* p. Prix : 440 frs belges.

On sait que la pensée de Newman a eu une part constructive éminente dans la formation de notre théologie catholique contemporaine du progrès du dogme; personne n'ignore non plus l'intérêt et la valeur de sa conception de la connaissance religieuse. La doctrine biblique du grand converti n'avait guère été jusqu'ici étudiée de façon approfondie; Newman avait même acquis, par sa théorie des « obiter dicta » proposée en 1884, le triste privilège d'être rangé parmi les « ad-

versarii thesis » en maints manuels classiques « de Scriptura Sacra » ; envers un maître qui eut, à un degré si élevé, le sens chrétien de la valeur religieuse de la Bible, c'était peu équitable. On doit féliciter vivement le P. Seynaeve d'avoir conçu le projet d'étudier et de présenter intégralement et systématiquement la doctrine scripturaire de Newman ; on le félicitera plus vivement encore d'avoir réalisé son projet de façon remarquable. L'ouvrage est dense : 30 pages de tables et de bibliographie, 408 pages de texte serré, chargé de notes, 160 pages d'appendices présentant un ensemble de manuscrits exégétiques de Newman restés jusqu'ici inédits ; on reculerait devant le labeur de semblable lecture si l'auteur, en excellent maître, n'avait eu le souci constant de résumer clairement ses exposés et de synthétiser ses conclusions d'étape en étape.

En préparant son travail à l'Oratoire d'Edgbaston près de Birmingham, où Newman passa les 38 dernières années de sa vie (1852-1890), le P. Seynaeve (actuellement professeur au Collège théologique des Pères Blancs à Louvain) put prendre connaissance des manuscrits, précieusement conservés, du grand cardinal ; il remarqua parmi eux plusieurs études bibliques intéressantes, put les classer et interpréter et obtint l'autorisation de les publier dans son volume : ce sont, d'abord, quelques écrits de l'époque anglicane, en particulier une apologie de la valeur religieuse de ces écrits de l'Ancien Testament appelés « apocryphes » par les protestants et faisant partie de notre canon catholique ; ce sont ensuite de nombreuses pages rédigées par Newman catholique entre 1861 et 1863 sur l'inspiration de la Sainte Ecriture, pages qui visiblement devaient préparer un publication, mais qui en fait ne furent jamais achevées.

Le volume du P. Seynaeve se divise en deux grandes parties, répondant aux deux préoccupations principales de Newman en matière biblique : le problème de l'inspiration (p. 47-194) et la méthode d'interprétation de la Bible (p. 195-394).

Dans un intéressant chapitre d'introduction, l'auteur situe la pensée de Newman dans le milieu et les circonstances où elle s'est formée : les problèmes critiques d'exégèse biblique ne se sont guère posés dans les milieux théologiques anglais, anglicans ou catholiques, dans la première moitié du XIX^{e} siècle ; ce ne fut donc pas en fonction de ces problèmes que s'élabora la doctrine scripturaire de Newman anglican ; ce ne fut pas en exégète averti qu'il les aborda directement, pour la première fois, comme catholique, dans ses « Inspiration Papers » de 1861-1863 et ce ne fut pas non plus en théologien, formé par la tradition des écoles catholiques. Aussi est-on immédiatement frappé par le caractère *personnel, autodidacte,* des réflexions de Newman sur l'inspiration. Très attentivement le P. Seynaeve compare la doctrine des « Inspiration Papers » de 1861 à 1863 avec celle des deux fameux articles de 1884 et les juge à la lumière de la doctrine aujourd'hui commune, en défendant certains aspects contre des incompréhensions courantes, en marquant aussi les insuffisances et les erreurs ; on lira tout cet exposé avec intérêt ; on en estimera davantage Newman pour le courage que manifestait en 1861-1863, en une période de grave dépression causée par la défiance de beaucoup de catholiques à son égard, son effort tenace pour résoudre, avec une préparation insuffisante, un problème difficile, alors si obscur pour tous ; pour le courage encore que montra en 1884 le nouveau cardinal, engageant sa responsabilité en une intervention qu'il jugeait salutaire et nécessaire et qui lui fit tant de tort ; mais on devra conclure, pensons-nous, de cette pénétrante étude, que la pensée de Newman sur l'inspiration *n'a pas exercé* et ne *peut plus exercer* une influence *constructive* sur notre conception de l'inspiration scripturaire.

L'*herméneutique biblique* de Newman reste plus actuelle. Le P. Seynaeve s'est même efforcé de montrer qu'elle était, sous certains aspects, étonnamment moderne. La pensée de Newman s'est maintenue ici constamment fidèle à elle-même, depuis les premiers sermons anglicans de 1834 jusqu'aux derniers écrits catholiques à la veille de la mort. Trois aspects principaux de son herméneutique biblique sont mis en lumière par le P. Seynaeve dans les chapitres I à III de la seconde partie ; de façon très nuancée, l'auteur marque chaque fois d'une part leur valeur durable, leur caractère moderne, proche de tendances contemporaines, d'autre part les dangers d'exagération et les cas d'application moins heureuse. Ces trois aspects sont : 1°) L'insistance de Newman sur l'extrême importance de la lecture de la Bible, de la « lectio divina » : elle se fonde sur deux principes essentiels de son interprétation scripturaire : « la Bible livre religieux » et « le

principe sacramentaire » de l'intelligence de l'Ecriture. La Bible n'est pas seulement « la parole de Dieu » ; elle est, en outre, « la parole sacramentelle de Dieu » : par elle et en elle Dieu agit, parle immédiatement et directement à chacun de nous. Moyennant certaines réserves et précisions, le P. Seynaeve explique et justifie ces principes en son ch. I (p. 203-235). 2°) L'harmonie foncière des deux Testaments dans le Christ centre de l'interprétation. Si l'insuffisance de la formation critique de Newman l'a amené plus d'une fois à des exégèses inacceptables, il a posé et développé ce principe d'herméneutique chrétienne avec un sens pénétrant de la valeur essentielle de l'Ecriture, fidèle en cela à la tradition patristique des Pères Alexandrins qui lui était chère, et préludant aux travaux modernes sur l'harmonie des deux Testaments (= ch. II, p. 237-306). 3°) Enfin Newman fut particulièrement attaché au sens spirituel, au sens divin de l'Ecriture. Il a essayé de le réaliser concrètement en distinguant diverses modalités des sens scripturaires, malheureusement en une terminologie imprécise et changeante. Le P. Seynaeve le suit attentivement à travers ces tentatives, en les rapprochant d'équivalents modernes, jusque et y compris le « sens plénier ». Ici aussi la pensée de Newman apparaît éclairante, malgré les limites dues à son époque et à son propre tempérament intellectuel (ch. III : p. 307-348).

Dans sa conclusion générale, p. 397, le P. Seynaeve envisage comme possible un travail ultérieur, qui étudierait la *première formation biblique* de Newman dans l'anglicanisme, ses caractères, ses sources. Nous souhaitons qu'il puisse étendre ses recherches dans ce sens. Cela permettrait sans doute de marquer plus nettement encore l'*enchaînement psychologique* des diverses opinions scripturaires de Newman en partant de sa première éducation anglicane, de comprendre mieux *par l'intérieur* à la fois les richesses et certaines lacunes de sa doctrine biblique.

Le P. Seynaeve nous a donné sur Newman un grand et beau livre, qui doit avoir sa place dans toute bibliothèque de Collège théologique.

J. Levie, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

A. Benoit. — *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères.* Coll. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg, n° 43. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 25 × 17 cm., IV-244 p. Prix : 1.000 frs.

L'auteur s'est fixé pour but de déterminer les caractéristiques de la doctrine baptismale chez les Pères de l'Eglise du deuxième siècle, depuis la *Didachè* jusque saint Irénée inclusivement. Sa méthode est analytique en ce sens que chaque Père est étudié séparément, pour lui-même, et sans *a priori* doctrinal. Ce n'est qu'à la fin de chacune de ces courtes monographies et surtout du volume, que les conclusions sont ramassées et, au fur et à mesure que l'ouvrage progresse, confrontées. L'analyse est poussée dans un esprit critique rigoureux, intransigeant pour ainsi dire en ses conclusions, si celles-ci ne s'appuient pas sur des faits solidement établis. M. Benoît relève deux idées constantes dans cet ensemble doctrinal sur le baptême : son rapport avec la rémission des péchés, terme qui ne paraît désigner que les péchés actuels, et non le péché originel, avec pour corollaire le problème de la réitération du pardon du péché après le baptême, celui-ci n'étant reçu qu'une fois ; en second lieu, le don de l'Esprit, gage de la vie future, celui-ci s'entendant bien plus comme la communication d'un bien précieux qu'il faut jalousement garder au prix d'une vie exemplaire, que comme un principe divin de force morale et religieuse. Moins universelles déjà sont l'idée d'une nouvelle naissance ou d'une régénération ou celle du *photismos* ou enfin celle d'un pouvoir d'exorcisme. Sur ce fond général, chaque auteur greffe évidemment aussi ses particularités. M. Benoît note alors le fait assez surprenant que les thèmes baptismaux du paulinisme sont totalement absents dans les conceptions de l'Eglise du deuxième siècle, à savoir le passage symbolique de la mer Rouge et la mort et résurrection avec le Christ. Débordant par ces constatations de la question baptismale, il croit pouvoir en tirer certaines conclusions relatives à l'extension de l'influence pauli-

nienne dans l'Eglise à cette époque. Il faudrait nuancer fortement l'opinion que le christianisme, parti du judaïsme, se serait répandu dans le monde hellénistique, par la voie du paulinisme. C'est par bien d'autres courants encore, grands et petits, comme le johannisme, que cette pénétration s'est accomplie, certaines idées fondamentales universellement admises, jouant dans cette expansion multiforme le rôle de commun dénominateur. Selon M. Benoît, le « courant paulinien n'a pas exercé d'influence profonde au second siècle; il s'est sans doute développé à l'écart des milieux dont la littérature nous a été conservée... en tout cas l'influence de ce courant a été nulle sur la théologie baptismale ». Exprimées en termes si absolus, ces affirmations paraissent un peu excessives, et en tout cas, non démontrées en rigueur. Car même en ce qui concerne le baptême : notre documentation du deuxième siècle est-elle suffisamment abondante et décisive pour qu'elle puisse imposer des conclusions d'ordre *historique* aussi catégoriques? Et même, l'enquête a-t-elle été suffisamment étendue, et n'est-il pas arbitraire, par exemple, d'avoir laissé hors considération Tertullien, qui reste cependant encore dans la tradition du deuxième siècle, dont l'œuvre fait fréquemment allusion au baptême et qui a même écrit un *De baptismo*? Quoi qu'il en soit de la nuance à apporter à cette conclusion, l'étude de M. Benoît suscite l'intérêt et de salutaires réflexions. Pour nous qui ne connaissons plus aujourd'hui les tout premiers âges de l'Eglise qu'à travers les écrits *conservés* du Nouveau Testament, ne nous laissons-nous peut-être pas trop impressionner, même inconsciemment, lorsque nous nous efforçons d'en retracer l'histoire, par la place si grande qu'occupe dans notre documentation la collection des écrits pauliniens et leur richesse théologique? Nos conclusions *historiques* ne sont-elles pas démesurément influencées par nos impressions d'ordre *littéraire*? Si puissante qu'ait été la personnalité de Paul et si prenante sa théologie, douze Apôtres et des centaines de leurs disciples ont à côté de lui, et même avant lui, contribué à répandre l'Evangile par tout l'univers. Doser les influences multiformes est aujourd'hui, dans l'état de nos connaissances, chose quasi impossible. Cela l'étude de M. Benoît l'évoque nettement, nous invitant à une prudence et à une modération de jugement ennemie de toute formulation outrancière en quelque sens que ce soit. Ch. Martin, S. J.

Coll. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Berlin, Akademie-Verlag, 25 × 18 cm.

Band 42. B. Rehm. — *Die Pseudoklementinen*. I. *Homilien*. 1953, 25 × 17 cm., xxiv-281 p.

K. Mras. — *Eusebius Werke*. Band VIII. *Die Praeparatio Evangelica*. Erster Teil. *Einleitung, Die Bücher I bis X*. 1954, lx-613 p. Prix : 60 marks.

Coup sur coup, la très importante collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller*, que patronne l'Académie de Berlin, s'est enrichie de deux volumes : la première partie de l'édition des écrits pseudo-clémentins (Homélies), mise sur pied par Bernhard Rehm (†) et publiée par Joh. Irmscher, et celle de l'édition de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée (Introduction et Livres I à X) par le Prof. Mras de Vienne.

1. Ce n'est qu'après une gestation très longue et mouvementée que les écrits pseudo-clémentins voient enfin le jour. L'édition de ces textes était inscrite au programme du *Corpus* depuis les temps les plus anciens. Elle fut confiée successivement à Funk, Loeschke, Heintze (mort à la guerre de 1914), Svennung, Rehm (victime en 1942, de la seconde guerre mondiale), et enfin à Irmscher. En fait le texte qui paraît est, à de minimes corrections près, celui de Rehm. La littérature pseudo-clémentine relève, on le sait, du domaine de la fiction. Elle n'en a pas moins joui d'une vogue considérable, ce dont témoignent les remaniements ou les traductions, qui ont été faits, en latin (Rufin), syriaque et arabe. Le fond premier a vraisemblablement vu le jour en Syrie, vers 220/230; nous n'en possédons plus rien si ce n'est quelques rares citations d'Origène, et peut-être d'Eusèbe et de Jérôme. Il paraît avoir été d'allure plutôt moralisante. Il a donné naissance d'abord, entre 325 et 381, aux *Homélies* d'un intérêt plus spéculatif et théologique, mais doublé d'une saveur gnostique et hétérodoxe

indéniable. Aussi, peu apprécié de l'Eglise, c'est surtout dans les milieux ébionites que l'écrit trouva sa clientèle. Il s'enrichit alors d'une *Lettre de Pline à Jacques,* et d'une *Diomartyria,* qui classa l'ouvrage parmi les traditions plus ou moins cachées des sectes pétrinisantes. C'est pourtant sur cette branche que se greffe la recension encore conservée dont relèvent tous nos manuscrits grecs des Homélies, dont le *Parisinus gr. 930* (XI^e^-XII^e^ siècle), et le *Vatic. Ottob. gr. 443* (XIV^e^ siècle).

Mais la tradition des écrits pseudo-clémentins connut encore d'autres avatars. A la façon hétérodoxe des *Homélies* fit bientôt pendant, sans doute avant 360/380, et en Syrie encore, une façon orthodoxe, obtenue par un sévère émondage de la tradition ébionite; ce furent les *Récognitions.* Remaniées à leur tour, dans un sens eunomien cette fois, les Récognitions, devenues suspectes à leur tour, finirent en Orient par sombrer peu à peu dans l'oubli, non sans toutefois que Rufin, en Occident, en ait donné, en 405, une traduction latine expurgée.

Les deux façons du roman pseudo-clémentin, *Homélies* et *Récognitions* passèrent aussi dans la littérature syriaque, et un manuscrit syriaque, extrêmement ancien puisqu'il est daté de 411 (Londres, *Brit. Mus. Addit. 12.150*) accouple assez curieusement dans son texte des fragments des deux ouvrages. Que si enfin, on cite, pour mémoire, les deux *Epitome* grecques des *Homélies,* sans valeur critique particulière et l'*Epitome* des *Récognitions* passée en arabe, conservée dans un manuscrit du Sinaï et publiée par M. D. Gibson, on aura fait le tour de l'ensemble de la littérature pseudo-clémentine encore existant. Frankenberg ayant donné en 1937 l'édition de la version syriaque, très importante par son antiquité et par son littéralisme, au point de se prêter à une rétroversion en grec, la tâche des éditeurs des *Griechischen christlichen Schriftsteller* se bornera à publier la recension grecque des *Homélies* et la traduction latine des *Récognitions* par Rufin. Le présent volume contient les vingt *Homélies,* le suivant, actuellement à l'impression, produira les *Récognitions.* Il nous paraît suffire pour le moment de situer clairement l'importance et les tendances des deux écrits. Bien que les recensions du roman pseudo-clémentin qu'ils nous révéleront ne soient pas les plus anciennes, inéluctablement disparues, elles nous permettront du moins de remonter, d'une manière aussi sûre et précise que possible, vers cet original du III^e^ siècle, dont l'expansion marque l'emprise indiscutable de ce genre littéraire auprès des masses populaires chrétiennes.

2. L'édition de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, par le prof. Mras de l'Université de Vienne, a aussi derrière elle une longue histoire. Du moins manifeste-t-elle une unité foncière qui contraste fortement avec les péripéties de l'édition des écrits pseudo-clémentins. Accrédité pour sa tâche dès 1913, en ses années de jeunesse, M. Mras a pu voir paraître dans ses années de vieillesse l'œuvre qui fut celle de sa vie et que seule sa ténacité permit de conduire à son terme, à travers vents et marées.

Cette édition de la *Préparation évangélique* s'insère, comme tome VIII, dans les *Eusebius Werke* du Corpus de Berlin. Le tome VIII lui-même comprendra deux volumes : le présent qui, après une courte Introduction, publie les dix premiers Livres de l'ouvrage, et le second, qui poursuivra l'édition jusqu'à l'achèvement des quinze Livres, avec, espérons-le, des tables largement conçues. Car pour un ouvrage de ce genre elles sont fondamentales.

L'édition d'une masse aussi compacte que celle de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, — celui-ci mit d'ailleurs, à ce qu'il semble, une dizaine d'années (de 312 à 322 environ) à la composer — aurait été rendue bien plus difficile à M. Mras, s'il n'avait eu à sa disposition une édition remarquable, celle de E. H. Gifford (Oxford, 1903, 4 vol.), qui dénotait un progrès énorme sur celles de ses devanciers, même celles de Gaisford (1843) et de Dindorf (1867). Certes M. Mras ne lui est pas resté servilement fidèle, loin de là, car son appréciation des témoins de la tradition manuscrite et des éditions ne coïncide pas toujours avec celle du scholar anglais. Entre autres désaccords, Gifford lui paraît être encore resté trop attaché au texte établi par R. Estienne et le jésuite Viguier, la « vulgate », base des éditions postérieures. Gifford a aussi, à son avis, attaché trop d'importance à la recension A (représentée par le fameux codex d'Aréthas, le *Parisinus gr. 451* de 914) et à la suite d'un jugement défavorable et inexact de Heikel, négligé la recension N (*codex Neapol. gr. II AA 16* du XV^e^ siècle)

qui présente, malgré tout, des leçons originales. M. Mras a également soumis à un contrôle sévère les apparats critiques des éditions précédentes et souvent, il faut bien le constater, il les a surpris en défaut. Mais il est indéniable aussi, qu'il a pu profiter de l'effort extrêmement laborieux et méritant de ses prédécesseurs dans l'établissement des notes et surtout des références aux sources. Car on sait combien cette œuvre apologétique d'Eusèbe regorge de citations d'auteurs païens et chrétiens. Comme pour l'édition précédente du roman pseudo-clémentin, le second volume est sous presse, et il nous sera plus facile, après sa parution, de porter un jugement d'ensemble sur le texte. Ch. Martin, S. J.

W. H. C. Frend. — *The Donatist Church.* A Movement of protest in roman North Africa. Oxford, Clarendon Press, 1952, 23 × 14 cm., xvi-360 p. et 3 cartes. Prix : 35 sh.

Décrire l'histoire du mouvement donatiste mais en soulignant fortement son environnement social, politique, culturel, économique, tel est le but principal de cet ouvrage. Déjà, en 1893, cet aspect du drame donatiste avait tenté un jeune érudit, W. Thümmel, mais qui ne disposait pas de tout l'arsenal d'arguments et de preuves que les découvertes archéologiques ont mis au jour depuis lors : inscriptions, sites d'églises ou de communautés, etc. Né en 303-305, sous la persécution de Dioclétien, en somme très tôt après la pénétration chrétienne en Afrique du Nord punique et berbère, le donatisme a manifesté dès le début une vitalité vigoureuse et persistante que ne réussirent pas à briser, malgré certaines apparences, l'action de saint Augustin et les sanctions impériales draconiennes qui suivirent la Conférence de Carthage en 411. Même privé de toute reconnaissance officielle, le donatisme n'en a pas moins survécu aux dominations romaine, vandale et byzantine pour ne mourir, avec le christianisme entier, qu'avec la conquête arabe musulmane. Tel est le fait. La raison religieuse l'explique sans doute pour une part mais pas complètement. Tant de sectes ont vécu qui n'ont eu qu'une existence éphémère! C'est que le donatisme religieux s'imprégnait d'un esprit et d'une mentalité propres, distincts de ceux de l'Eglise catholique officielle et qui fut toujours, dès le principe, en même temps qu'un obstacle insurmontable à toute réconciliation, un ferment interne puissant de vitalité et d'expansion particulariste même en matière religieuse et dogmatique. Cet esprit s'identifie à ce que nous pourrions appeler le « terroir », le « nationalisme », le « provincialisme » nord-africain ou mieux berbère, ce à cause de quoi jamais l'Eglise catholique ne put s'enraciner jusqu'au fond de l'âme des habitants des campagnes, pas plus que celle-ci ne se reconnut jamais « romaine » que de surface. Né sous une persécution impériale le donatisme resta toujours anti-gouvernemental, et l'Eglise qui par la suite s'appuya sur l'empire et les fonctionnaires impériaux, la langue latine, les grands centres civilisés côtiers, la classe des gros propriétaires dans les campagnes, les classes aisées et les artisans des villes, ne réussit jamais à conquérir en profondeur les villageois simples et tout d'une pièce de la campagne africaine. Le berbère fut et resta chrétien, mais à sa façon qui tenait à la fois des traditions ancestrales vivaces, de son hostilité foncière à tout ce qui venait du dehors et souvent l'opprimait, du dédain envers la civilisation de Rome, que l'Eglise officielle représentait à ses yeux tout autant que l'administration publique. En somme l'histoire du donatisme n'est qu'un parallèle de ce qui s'est passé presque partout ailleurs à la périphérie est et sud de l'empire, mais avec des nuances diverses, en Egypte, en Syrie, en Arménie, l'histoire religieuse de peuples superficiellement assimilés par l'empire et la civilisation gréco-latine, et en qui l'Eglise, sans doute trop liée à cet empire et cette civilisation, ne réussit pas à s'implanter au point de sauver, au moment critique, l'unité de foi et de communion, sourdement minée par ces passions nationalistes ou particularistes.

L'intérêt de l'ouvrage de M. Frend est non seulement de nous retracer les péripéties du mouvement donatiste en tenant compte de ces particularités peut-être trop laissées dans l'ombre jusqu'à ce jour, mais encore, comme nous l'avons dit, d'avoir corroboré ses affirmations par l'examen des conditions géographiques, linguistiques et humanistes, telles que l'étude du pays, et en particulier de ses sites archéologiques, nous permet aujourd'hui de les observer.

Ch. Martin, S. J.

A. Borst. — *Die Katharer*. Coll. Schriften der Monumenta Germaniae Historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters), 12. Stuttgart, Hiersemann, 1953, 24 × 16 cm., xii-372 p. Prix : 40 marks.

Cet ouvrage de synthèse sur le mouvement cathare nous apporte une information d'une ampleur et d'une précision exceptionnelles. En cela résident avant tout son intérêt et son importance. Un premier chapitre énumère et analyse d'abord les *sources* de nos connaissances sur le catharisme : chroniques, correspondances, traités théologiques ou polémiques, écrits des cathares eux-mêmes, comme le fameux *Liber de duobus principiis* édité par Dondaine, procès d'inquisition enfin, s'étalant du XI^e^ au XV^e^ siècle, puis, à partir de la Renaissance, la littérature « critique » parue sur le catharisme, littérature d'allure très variée et de qualité souvent douteuse, vu la passion ou les préjugés apportés dans l'examen des faits par les polémistes, et même les historiens et les philologues, de toutes époques et de toutes tendances. L'analyse succincte de ces œuvres entreprise par l'auteur révèle les directions successives suivies par les recherches sur le catharisme; dans l'ensemble : lent, très lent progrès, entrecoupé de multiples retours en arrière ou de déviations. C'est que, comme le montre le deuxième chapitre, consacré à l'*histoire* du catharisme, les origines et les développements de ce mouvement sont restés longtemps obscurs. L'exposé de Borst nous conduit ici des origines lointaines, qui remontent au dualisme antique très vivant déjà dans l'Iran un millénaire avant le Christ. Pour l'auteur il ne fait pas de doute, en effet, que le catharisme ne nous ait été transmis de l'Orient, pour ce qui est de son fond doctrinal, par la voie des sectes gnostiques, manichéennes, pauliciennes, et enfin, bogomiles; et même, après sa pénétration en Occident, ce fond doctrinal a peu évolué; ce n'est que du point de vue pratique que le mouvement cathare a mêlé son courant au courant chrétien, favorisé d'ailleurs par des aspirations religieuses et ascétiques ambiantes, comme la nostalgie de la fuite du monde et celle de la réforme de l'Eglise, l'une et l'autre fortement ressenties dans les milieux tant orthodoxes qu'hérétiques du moyen âge. Le catharisme n'apparaît donc pas, en fin de compte, comme une hérésie chrétienne, mais bien plus comme un mouvement originairement et constamment resté étranger au christianisme en son élément doctrinal fondamental, mais que les circonstances ont rapproché du christianisme dans certaines de ses formes et pratiques extérieures, surtout liturgiques et ascétiques. Et si c'est un tort trop souvent encouru par les polémistes ou les critiques, que de l'avoir confondu avec des hérésies chrétiennes, comme celle des Vaudois, ce tort est facilement excusable. En fait le catharisme était un monde à part, incrusté comme un chancre dans le monde chrétien, avec lequel il n'y avait pas d'entente possible. Et cela explique en partie déjà la réaction si implacable qu'il provoqua. Le troisième chapitre sur la *foi* cathare met mieux en relief encore cette opposition entre les doctrines cathares et chrétiennes : Ame et monde, démon et Dieu, Ancien et Nouveau Testament, l'« ange », Christ, rédemption, morale, culte, Eglise et hiérarchie. En bien des points, le catharisme imite l'Eglise; mais outre que son emprunt reste extérieur, il ne l'imite que pour opposer l'Eglise des purs et des parfaits à l'Eglise de Satan. En même temps aussi le chapitre montre combien voisines sont les doctrines bogomiles et cathares. Le quatrième et dernier chapitre esquisse la *place* qu'occupe le catharisme *dans la culture médiévale*, place en somme très restreinte par suite de la tendance fondamentale de cette religion, entièrement tournée vers l'au-delà, à s'isoler du monde terrestre qu'elle considérait comme le royaume de Satan. L'exposé de M. Borst a le grand avantage de s'appuyer constamment sur les textes et les faits. Il a, de ce point de vue, été conduit avec grande rigueur. Les chapitres précédemment résumés sont semés de noms, dates et citations qui installent le récit dans un contexte très concret et vivant. La même richesse d'information s'exprime dans les trois appendices où l'auteur dresse la liste des évêchés et évêques cathares en France et en Italie (d'après les sources imprimées), puis énumère et explique les dénominations variées de la secte d'après les temps et les lieux : Cathares, Chrétiens (vrais), Albigeois, Patarènes, etc., et enfin, apporte des renseignements complémentaires et corrections, à l'édition faite par le P. Dondaine, O.P., du *Liber de*

duobus principiis. L'ensemble du volume est une contribution remarquable à l'étude du catharisme. Ch. Martin, S. J.

Studia Gratiana post Octava Decreti Saecularia auctore consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. I. curantibus I. Forchielli & A. M. Stickler. Bologne, Institut juridique de l'Université des Etudes, 1953, 26 × 18 cm., xxxii-584 p., 42 reprod. Prix : 7.000 lires.

Edités à la suite du Congrès international rassemblé à Bologne en 1952 pour célébrer le VIII[e] Centenaire de l'apparition du *Décret* de Gratien, les *Studia Gratiana* entendent commémorer d'une manière vivante et durable cet événement. Consacrées à l'étude de la personnalité de Gratien, d'ailleurs encore bien enveloppée aujourd'hui d'obscurités, ainsi qu'à celle de son œuvre, le premier essai de codification systématique de la législation ecclésiastique, les *Studia gratiana* comprendront plusieurs volumes, autant que le permettront la masse des collaborations (celles-ci sont assurées) et les possibilités financières, en partie du moins conditionnées, elles, par l'accueil que le public savant fera à l'entreprise. Si nous en jugeons par le premier volume, cet accueil ne pourra être que très favorable. Le volume contient vingt-deux contributions, toutes de haute tenue scientifique et la plupart sans doute déjà proposées au Congrès de 1952. Après deux contributions d'Introduction, consacrées à célébrer le rayonnement exceptionnel de l'œuvre de Gratien (Le Bras), et à esquisser en traits rapides l'homme et son œuvre (Kuttner), les études s'appliquent immédiatement à l'examen du *Décret* : quelques-unes de ses *sources* : Actes du Concile de Chalcédoine (Ott), collection de Denys le Petit (Peitz), lettres pontificales et autres écrits composés par le cardinal Humbert (Michel) ; l'*intégrité de son texte*, et ici se voit soulevé le très délicat problème des *paleae*, qui ne pourra être pleinement résolu que par l'examen complet de la tradition manuscrite. En attendant, quelques contributions partielles sont apportées (Rambaud-Buhot, Boulet-Sautel, Ullmann, Vetulani) ; sa rapide *extension* au XII[e] siècle dans les Ecoles (Landgraf), et son *utilisation* ou influence chez des décrétistes (Fransen, Delhaye) ainsi que chez les théologiens, comme saint Thomas lui-même (Duquesne), et enfin, à la chancellerie pontificale au XII[e] siècle (Holtzmann). Puis, revenant à l'étude de l'œuvre elle-même, M. Feine en retrace le plan et la structure, tandis que MM. Arnold et Mörsdorf, réfutant à nouveau les singularités de Sohm et de ses disciples, soulignent une fois de plus la véritable conception que Gratien se fait du droit, en particulier, en matière de sacrements, et que M. Wegner élucide les rapports que Gratien établit entre le droit positif divin et le droit naturel. Tel est dans ses grandes lignes le contenu de ce premier volume de Mélanges consacrés à Gratien. Quiconque l'aura parcouru n'aura aucune peine à en apprécier dès le premier coup d'œil la valeur intrinsèque. Que si l'on songe de plus aux soixante-dix autres contributions déjà prêtes et aux trente autres promises, les *Studia Gratiana* n'apporteront pas seulement un hommage éclatant au premier promoteur de la systématisation canonique, mais encore un renouvellement et un approfondissement exceptionnellement vigoureux d'un des secteurs historiquement les plus importants de la science canonique. Elles seront une mine d'une richesse assurée que ne manqueront pas d'exploiter les historiens du droit, en particulier du droit ecclésiastique. Ch. Martin, S. J.

OECUMENISME

Paul Couturier apôtre de l'unité chrétienne. Témoignages. Coll. Ronds points, 6. Paris, Vitte, 1954, 18 × 12 cm., 208 p. Prix : 480 frs.

Ce volume de témoignages à la mémoire de l'Abbé Paul Couturier évoque l'extraordinaire rayonnement de ce prêtre de Lyon, dont le cœur vraiment catholique a su faire vibrer chez ses hôtes, en dépit des divisions confessionnelles, la nostalgie d'une parfaite unité dans l'Eglise, par l'expérience d'une foi et d'un commun amour du même Seigneur.

C'est ce que disent, avec leur note personnelle et parfois en y joignant des jugements de valeur, après S. E. Mgr Gerlier, Mgr Chevrot et le P. M. Villain du côté catholique, des Orthodoxes comme le Pr. Alivisatos, les Pr. Zander et Kovalevsky, des Anglicans comme Dom Ben. Ley, le Rev. Brandreth et Miss Maisie Spens, le Pasteur Rosendal (luth.) et des réformés comme le Pasteur Baeumlin, de Saussure et Schutz. Sous ces témoignages divers, c'est un peu le portrait idéal de l'oecuméniste catholique, tel que le rêvent nos frères dissidents qui nous est présenté et c'est ce qui fait, par delà leur intention première, l'intérêt durable de ces pages. G. Dejaifve, S. J.

E. Fr. Hanahoe. — *Catholic Ecumenism.* The Reunion of Christendom in Contemporary Papal Pronouncements. Coll. The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology (Second Series), No. 76. Washington, The Catholic University of America Press, 1953, 23 × 15 cm., 182 p.

Cette dissertation de doctorat établit l'existence d'un « Oecuménisme catholique » et en détermine la nature, principalement à la lumière des documents pontificaux qui depuis un siècle ont précisé l'œuvre de la réunion des églises, en mettant en garde les fidèles contre certains dangers de l'oecuménisme non-catholique. Après avoir rappelé l'activité du Saint-Siège à ce sujet, l'auteur présente la doctrine catholique concernant le but de l'oecuménisme, son point de départ et les voies (réunion corporative ou individuelle suivant les confessions) de la réunion, qu'il met en regard des opinions dissidentes sur toutes ces questions.

Les nombreuses citations et la bibliographie choisie, en grande partie de provenance anglo-saxonne ou américaine, relèvent le mérite de cette dissertation doctorale, qui a sans doute pour but primordial de rappeler la doctrine traditionnelle sur un sujet d'actualité. G. Dejaifve, S. J.

C.-J. Dumont, O.P. — *Les voies de l'unité chrétienne.* Doctrine et spiritualité. Coll. Unam Sanctam, n° 26. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 232 p.

Le P. Dumont, O.P., directeur d'*Istina,* réunit en ce volume de la collection « Unam Sanctam » la majeure partie de ses éditoriaux parus dans le bulletin oecuménique « Vers l'Unité chrétienne ». Ces courts billets, toujours suggestifs, sont groupés sous quatre rubriques : Unité chrétienne dans le cycle liturgique; La prière et le travail pour l'Unité; Unité de l'Eglise et Unité chrétienne; Vertus théologales et Unité.

Bien que ces articles, en raison même de leur nature, n'aient nullement la prétention d'aborder directement et de résoudre systématiquement les problèmes que pose à la pensée théologique l'oecuménisme chrétien, l'auteur apporte néanmoins comme un fruit de sa longue expérience oecuménique et de la réflexion qu'elle a provoquée en lui, un envisagement nouveau des positions qui se veulent traditionnelles et qui ne sont peut-être que commodes, stimulant qui, dans la pensée de l'auteur, donnera aux théologiens l'occasion d'un approfondissement en ce domaine et d'une meilleure appréhension des implicites du Dépôt révélé et de la grande Tradition catholique elle-même. G. Dejaifve, S. J.

T. Torre, C.M.F. — *La unión de los pueblos. Obra del catolicismo.* Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 16 × 11 cm., 304 p. Prix : 25 pesetas.

De lecture facile et agréable, l'essai du P. Torre expose le sujet si actuel de l'unité des peuples, avec la verve imagée d'un reporter dont l'apologétique consiste à lier ensemble et à éclairer les faits. Travail d'information et d'orientation catholiques, ce livre est un fruit du Congrès Eucharistique International de Barcelone. L'auteur se propose d'y propager l'esprit d'union, de paix et de

fraternité catholiques souligné par S.S. Pie XII à l'occasion de son message aux Congressistes. Après une brève esquisse et analyse des efforts d'union réalisés par les hommes d'Etat, il en vient à l'exposé des tentatives d'oecuménisme. Mais la plus grande partie du livre a pour but de montrer que seule l'Eglise catholique est le ciment capable d'unir tous les peuples dans une vraie fraternité et d'établir dans le monde une paix solide et durable. Quelques chapitres mettent en évidence les liens qui unissent les catholiques du monde entier. D'autres soulignent combien les millions de nos frères persécutés à cause de Jésus-Christ, nous sont solidaires. La lecture de ces pages pleines de riches informations fera — nous n'en doutons pas — beaucoup de bien aux âmes soucieuses de connaître les efforts et les réalisations de l'Eglise en vue de l'unité des peuples.

J. Luzzi, S. J.

De ondergang van het tweede Rome bij de herdenking van de val van Constantinopel 1453-1953. Verslagboek van de Oosterse studiedagen onder de auspiciën van het Apostolaat der hereniging gehouden te Nijmegen op 28 en 29 Mei 1953. Nimègue, Bijzantijns Instituut, 1953, 24 × 16 cm., p. 89-188. Prix : 2,50 flor.

L'apostolat pour l'unité publie dans la Revue « Het christelijk Oosten en Hereniging » le rapport de ses Journées d'études de l'an passé consacrées à la chute de Constantinople, seconde Rome et à ses conséquences religieuses. Deux études historiques : « Rome et Byzance à la veille de 1453 » par le Dr Remmers; « l'héroïsme de Constantin XI Paléologue » par le Dr J. De Waele, article dans lequel est également esquissée la politique d'union de Byzance; ensuite deux enquêtes sur la genèse de l'idée « Moscou, troisième Rome » par le P. Zacharias, O.F.M. et « La signification actuelle du Patriarchat oecuménique de Constantinople » par le P. Franken, A.A., article très intéressant pour comprendre la situation religieuse actuelle de l'Orthodoxie; enfin un examen des conceptions orientale et occidentale sur l'épiscopat par le P. Driessen, O.P., composent cet ouvrage.

Ces études, en général bien documentées, sont publiées en néerlandais mais suivies d'un sommaire succinct en français (sauf la seconde en anglais) et agrémentées de quelques belles reproductions des murailles de Constantinople, de Sainte-Sophie, du sceau et de l'épée de Constantin Paléologue.

G. Dejaifve, S. J.

1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Tome I. Coll. Irénikon. Editions de Chevetogne, 1954, 25 × 17 cm., XVIII-488 p. Prix : 240 frs.

Ce volume d'hommages au R. P. Lambert Beauduin, O.S.B., est non seulement un honneur mais causera un réel plaisir au grand pionnier belge de l'union des églises; car ces études, émanant presque toutes de plumes catholiques, montrent à l'envi que l'oecuménisme catholique s'engage résolument dans la voie qu'a voulu lui tracer le centre d'Amay : celui d'une irénique recherche de la vérité, condition et fondement de toute réunion organique. A cet égard, l'essai historico-théologique du P. Congar, O.P., sur le « Schisme oriental », mettant en œuvre de nombreux travaux antérieurs, est la contribution la plus importante au recueil. Il pose sérieusement au lecteur la question de la nature exacte des rapports entre les églises d'Orient et Rome : s'agit-il de schisme ou d'« estrangement », selon la formule anglaise intraduisible? De la réponse à cette question découlent des conséquences pratiques de la plus haute importance.

La seconde partie du recueil considère l'unité et le schisme sous l'angle de la théologie biblique et patristique. Signalons : Mgr Cerfaux, *L'unité du Corps apostolique dans le Nouveau Testament*; Dom J. Dupont, *Le schisme d'après saint Paul*; J. Daniélou, Μία Ἐκκλησία *chez les Pères grecs des premiers siècles*; Dom Strothmann, *Le conflit des anges et des hommes*; le P. M. Pontet, *La notion de schisme d'après saint Augustin.*

Une troisième partie envisage l'histoire des relations entre anciennes métropoles ecclésiastiques : *Alexandrie, Rome, Constantinople (325-451),* par le Ch. Bardy ; *Conciles romains des IV^e^ et V^e^ siècles et la Primauté,* par Dom H. Marot ; *Damase, Athanase, Mélèce et Basile,* par Dom Amand de Mendieta et *Quelques réflexions sur les schismes à l'époque des premiers Conciles,* par M. le Prof. Moeller. Dans la quatrième partie, la plus notable du point de vue de l'histoire du schisme, signalons la remarquable étude de A. Michel sur *Psellos et la Cour de Byzance en 1054* (90 pages) ; l'article du P. Herman, sur *La déposition et la révocation des Patriarches de Constantinople (381-1453)* ; ceux de Dom Capelle, *Léon III et le « Filioque »* ; du Prof. Dvornik, *Les bénédictins et la christianisation de la Russie* ; du Prof. Kovalevsky (orth.) sur *l'Eglise russe en 1054* et de O. Halecki, *Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest.* Etudes de spécialistes dont il faudra désormais tenir compte dans une histoire des événements de 1054 et du schisme en général. G. Dejaifve, S. J.

Wl. Solowjew. — *Una Sancta.* Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Band II. (= Band III der Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew). Hrsgb. v. Wl. Szylkarski, N. Lossky, L. Müller, W. Setschkareff und J. Strauch. Fribourg-en-Br., E. Wewel Verlag, 1954, 23 × 15 cm., 474 p. Prix : 28 marks ; en souscription : 24 marks.

Ce troisième volume de l'édition complète des œuvres de Soloviev comprend les écrits concernant l'union des églises et l'établissement de la théocratie universelle, rêvée par le grand écrivain russe : la fameuse lettre à Mgr Strossmayer, évêque catholique de Diakovo, en Bosnie (texte original français et traduction allemande en regard), trois petits écrits : *L'Idée russe,* paru à Paris (1888) : *Saint Vladimir et l'Etat chrétien. Réponse à la correspondance de Cracovie,* parus dans *L'Univers* et non encore réédités (1888) ; enfin, l'ouvrage plus important sur *La Russie et l'Eglise universelle* de 1889 dans une traduction allemande, auquel fait suite un recueil des textes originaux tirés de Migne et de Mansi que Soloviev cite à l'appui de ses arguments en faveur du Primat de l'évêque de Rome.

L'éditeur, le Prof. Szylkarski, souligne, dans sa conclusion, l'importance des vues de Soloviev pour un oecuménisme chrétien.

Ce second volume paru, agrémenté d'un Index onomastique et idéologique, a les mêmes qualités que le premier, dont nous avons souligné les mérites ici-même (*N.R.Th.,* 1954, p. 94). Le seul vœu à formuler est que les autres volumes ne tardent pas trop à voir le jour et donnent au public d'Occident accès à cette synthèse chrétienne qui n'a pas encore livré tous ses fruits.

G. Dejaifve, S. J.

A. Gratieux. — *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution* Dmitri A. Khomiakov suivi du traité d'Alexis Stépanovitch Khomiakov *L'Eglise est Une,* traduction R. Tandonnet, S. J. Avertissement de Y. M.-J. Congar. Coll. Unam Sanctam, 25. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 246 p.

Ce volume XXV de la Collection « Unam Sanctam » contient le quatrième et dernier tome de l'ouvrage de l'abbé Gratieux sur le mouvement slavophile, à la veille de la Révolution. Une première partie retrace l'histoire des dix années de relations (1907-1917) que l'auteur noua avec le coryphée du mouvement, Dmitri A. Khomiakov, fils du célèbre Alexis. Une seconde partie nous retrace son œuvre et achève de dessiner à nos yeux la philosophie religieuse du slavophilisme, dans sa phase réflexive.

Le P. Congar, éditeur, souligne dans une préface l'importance de cet ouvrage et met en garde contre les excès d'une pensée religieuse, trop inspirée de l'idéalisme allemand, d'un Schelling en particulier, et qui passerait, bien à tort, pour

le truchement véritable de l'Orthodoxie slave. On peut s'en convaincre, d'ailleurs, en lisant l'élégante et cependant fidèle traduction qu'a donnée le P. Tandonnet, S. J., du fameux opuscule d'Alexis Khomiakov : « L'Eglise est une », insérée à la fin du volume.

Ce tome, avec les trois autres auxquels il fait suite, constitue une excellente source d'informations sur les prolongements d'une pensée, dont on ne peut mésestimer l'importance sur la théologie russe contemporaine. G. Dejaifve, S. J.

M.-J. Rouët de Journel, S. J. — *Monachisme et monastères russes.* Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1952, 23 × 14 cm., 218 p., 8 grav. Prix : 750 frs.

Le P. Rouët de Journel, S. J. spécialiste des études slaves, présente au lecteur catholique un bref aperçu du monachisme russe : origine et développements jusqu'à la Révolution de 1917, ainsi que des monographies sur les principaux monastères : Kiev-Petcherski, berceau du monachisme russe, Trinité Saint Serge à Moscou, Solovki, de sinistre mémoire depuis l'avènement du communisme, Laure de S. Alexandre Nevski à Saint-Pétersbourg; Optina Poustine, cette grande Chartreuse russe; Monastères du Mont Athos.

Ce livre d'information, puisé aux meilleures sources et enrichi de quelques beaux clichés représentant les monastères et leurs églises, est une bonne introduction à l'âme religieuse de la Russie, dont l'auteur nous retrace, de façon concrète et vivante, l'inlassable quête vers le pur idéal de l'Evangile.

G. Dejaifve, S. J.

E. R. Fairweather & R. F. Hettlinger. — *Episcopacy and Reunion.* Foreword by the Bishop of Durham. Londres, Mowbray, 1953, 22 × 14 cm., x-118 p. Prix : 12 s. 6 d.

En 1946 le Dr Kirk évêque d'Oxford publiait avec une dizaine de collaborateurs anglicans de première valeur (Dom Gr. Dix, le P. Hebert, le P. Thornton, le prof. A. M. Farrer, etc.) un gros volume très anglo-catholique « The Apostolic Ministry ».

Dans 6 conférences au clergé anglican d'Edmonton, Alberta, deux théologiens canadiens reprennent et critiquent cet ouvrage. Ils sont de tendance différente : le Dr F. représente une tendance anglo-catholique assez modérée, Mr H. la tendance plus libérale du prof. Norman Sykes et de Bp Rawlinson de Derby. De plus F. s'intéresse plus à l'aspect théologique et historique du problème, H. à l'aspect pratique et contemporain. Sans valoir le livre qu'elles critiquent, ces conférences sont pleines d'intérêt pour qui est un peu familiarisé avec les difficultés que la notion d'épiscopat présente dans les milieux oecuméniques. Félicitons le Dr F. d'avoir vu que l'unité chrétienne consiste à retrouver un donné divin et non pas à construire un édifice nouveau capable d'héberger le plus grand nombre possible de dénominations. Louons-le aussi d'avoir dit avec courage et perspicacité que réunion et intercommunion présentent les mêmes problèmes.

J.-W. Saatman, S. J.

Petite Philocalie de la Prière du Cœur traduite et présentée par J. Gouillard. Coll. Documents spirituels, 5. Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1953, 20 × 12 cm., 340 p. Prix : 750 frs.

M. J. Gouillard a extrait du livre classique par excellence de la spiritualité orthodoxe qui a nom « Philocalie », les pages les plus suggestives sur la « Prière du cœur », méthode familière d'oraison dans le monachisme oriental. Après avoir situé et déterminé dans sa préface la nature propre de cette prière, il nous en retrace les étapes, par un choix judicieux de textes, d'Evagre le Pontique et les Pères du désert jusqu'à Grégoire Palamas et ses émules au XV^e^ siècle. Chaque auteur est succinctement présenté et replacé dans le grand courant de la spiritualité byzantine et référence est donnée pour chaque extrait aux textes originaux, dans les éditions les plus accessibles. La traduction est non seulement correcte mais élégante.

Ces belles pages des grands maîtres spirituels byzantins constituent un recueil précieux sur la prière et l'expérience religieuse des voies de Dieu.

G. Dejaifve, S. J.

J. Lacarrière. — *Mont Athos, montagne sainte.* Paris, P. Seghers, 1954, 28 × 22 cm., 96 p., 81 ill., 1 carte.

Pour constituer cet album d'art sur le Mont Athos, montagne sainte, M. Jacques Lacarrière a choisi les plus beaux sites, les principaux ou les plus pittoresques des monastères et leurs œuvres artistiques ainsi que les diverses catégories de moines dans leur cadre familier et il a illustré ces photos très réussies de textes appropriés, tirés des écrivains spirituels de l'Orient et de l'Occident chrétiens. Ce choix est si judicieux et si heureuse son inspiration que tous ceux qui ont visité le Mont Athos conviendront qu'il en donne une image fidèle et suggestive et que son album équivaut presque... à un voyage. Une carte géographique des principaux monastères de l'Athos est jointe à ce recueil d'images sur un des hauts lieux spirituels de l'Orient chrétien.

G. Dejaifve, S. J.

REPERTOIRES ET ENCYCLOPEDIES

P. Thomsen. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band VI. Die Literatur der Jahre 1935-1944. Lief. 1 et 2. Berlin, Akademie-Verlag, 1953-54, 24 × 16 cm., 15*, 288 et 281-578 p. Prix : 28 marks par fasc.

1. M. P. Thomsen, que l'on pourrait peut-être appeler aujourd'hui le vétéran des études palestiniennes, en est en tout cas devenu le grand spécialiste de la bibliographie depuis presque cinquante ans... Le premier volume qu'il en donna date de 1908 et contient le répertoire de tous les travaux parus sur la Palestine de 1895 à 1904. Modeste encore, il ne dépouillait qu'un peu moins de 200 revues et ne comptait que 2918 numéros. Depuis lors parurent, et toujours grossissant, quatre volumes qui conduisirent la bibliographie respectivement des années 1905 à 1909, 1910 à 1914, 1915 à 1924 et 1925 à 1934. Le présent fascicule est le premier du sixième volume qui doit couvrir les années 1935 à 1939 (et non 1935 à 1944, comme l'indique erronément la couverture). Le dépouillement est l'œuvre encore de Thomsen lui-même, qu'aidèrent pour l'impression MM. Rost et Maass. Malgré ses 3568 numéros il ne réalise qu'une partie assez restreinte du plan du répertoire, puisqu'il ne contient, outre les généralités, que la bibliographie relative à la seule histoire de Palestine. Sont réservés aux fascicules suivants l'archéologie, la géographie et topographie historiques, la géographie et tout le secteur de la Palestine moderne. Tel quel, le plan reste d'ailleurs fidèle à la tradition des volumes précédents. Il est évident que les renseignements fournis par la *Palästina-Literatur* pourraient être retrouvés pour la plupart, moyennant temps et patience, dans les assez nombreuses bibliographies courantes qui recouvrent, chacune partiellement, le sujet. Mais l'avantage de cette bibliographie est de centrer sur la Palestine, selon un plan sombre et rigide, et de périodicité de cycle assez vaste, cinq ou dix ans, tout ce qui peut, en de multiples domaines, en intéresser l'histoire, la vie et la civilisation. Or beaucoup de ces domaines touchent aux études théologiques : races et peuples palestiniens depuis les temps préhistoriques, histoire des religions orientales, sémitiques et helléniistiques, archéologie biblique, patristique, histoire de l'Eglise, liturgie et archéologie chrétienne, croisades, etc. Un choix des meilleurs comptes rendus accompagne souvent les titres et parfois, une brève notice du contenu. C'est le cas tout particulièrement lorsque le titre est trop général, ou encore lorsqu'un ouvrage, n'ayant apparemment aucun contact avec la Palestine, contient cependant quelque renseignement utile à son étude, car ceux-là aussi sont dépouillés. — La bibliographie des

années 1935 à 1939 n'a pu être établie, on s'en doute, sans un effort particulièrement méritoire. Ces années et surtout les suivantes appartiennent à une époque troublée à laquelle on préfère ne plus songer. Si déjà on décèle disséminés dans le présent fascicule des compléments assez nombreux au volume précédent (articles antérieurs à 1935), nul doute qu'il en sera de même pour le sixième volume lui aussi (cfr, par exemple, la liste apportée par la recension de E. Honigmann dans *Byzantion*, 23, 1953, p. 577-584). On ne sera pas surpris de ces omissions si l'on songe à l'extrême difficulté qu'il y a eu à se procurer en Allemagne, durant les années de guerre et d'après-guerre, la littérature étrangère; ou mieux, on sera surpris de n'en pas trouver davantage. Si on les relève dès maintenant, elles pourront d'ailleurs être facilement reportées en appendice au tome VI. La *Palästina-Literatur* continue donc... et comme par le passé, assurera dans le domaine des études palestiniennes son rôle d'informateur vigilant, aussi exact et complet que possible.

2. Notre compte rendu du premier fascicule du volume VI de la *Palästina-Literatur* de Thomsen était déjà achevé quand nous parvint la deuxième livraison. La grosse et triste nouvelle qu'elle nous apporte est le décès de M. Thomsen à Dresde, le 26 avril 1954. Sans doute l'illustre et modeste savant laisse-t-il en manuscrit presque prêt pour l'impression le septième volume et des recherches préparatoires pour le huitième ainsi qu'un volume complémentaire qui doit remplir l'intervalle laissé vide entre la *Bibliotheca geographica palaestinae* de Röhricht qui s'arrête en 1878 et la première année (1895) de la *Palästina-Literatur*; il n'en est pas moins vrai que désormais l'œuvre pèsera entièrement, et lourdement, vu l'intérêt croissant porté aux études palestiniennes, sur les épaules des deux collaborateurs de M. Thomsen, MM. L. Rost et Fr. Maass. Le présent fascicule achève la partie historique, dépouille ensuite en entier la section archéologique, puis celle de la géographie historique et de la topographie, enfin, une part déjà notable de la partie géographique. Il s'agit toujours des années 1935 à 1939. Comme la première livraison, celle-ci contient énormément d'éléments instructifs pour nos études. Sont à signaler en particulier dans le domaine de l'histoire : l'histoire des sectes juives contemporaines des premiers âges chrétiens : pharisiens, samaritains, etc.; l'époque des croisades et, pour la partie moderne, l'histoire des communautés chrétiennes des différentes obédiences ou rites : grecque, copte, arménienne, orthodoxe, unie à Rome, etc. (n^{os} 4244-4377). Dans la section archéologique (monuments, inscriptions, langues, fouilles, etc.) : la part qui concerne les sciences bibliques, et l'art chrétien est des plus importantes. Il en est de même dans la section géographique et topographique, où sont recensés tous les sites (villes, ruines, etc.) intéressant la topographie biblique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Dans ce même secteur sont enfin à signaler tous les récits de voyageurs ou de pèlerins, si importants pour l'histoire et l'étude des traditions palestiniennes religieuses et autres. Ce deuxième fascicule nous conduit jusqu'au numéro 7510. Reste à publier un troisième fascicule, dont la plus grande partie s'occupera de l'actuelle Palestine. Nul doute que les dix mille numéros seront à cette occasion largement dépassés. Nous voilà loin des 2918 numéros que comptait la bibliographie pour les dix années 1895 à 1904! C'est suffisamment dire non seulement à quel point se sont développées les sciences palestiniennes, mais aussi la base documentaire sur laquelle s'appuie le répertoire. Ch. Martin, S. J.

Fr. Stegmüller. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* I. *Initia Biblica. Apocrypha. Prologi.* II-III. *Commentaria. Auctores A-G et H-M.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Francisco Suárez, 1950, 1950 et 1951, 25 × 18 cm., XII-310, 440 et 582 p.

Nous possédons aujourd'hui grâce à M. Stegmüller deux grands et excellents répertoires sur le moyen âge, l'un, de tous les commentateurs de la Somme des Sentences de Pierre Lombard, édités ou inédits (paru en 1946; cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 324); et l'autre, analogue au premier, mais plus vaste encore, puisqu'au lieu de deux volumes, il en comprend déjà trois et n'est pas encore terminé, le

Repertorium biblicum Medii Aevi. Les deux ouvrages ont été conçus selon les mêmes principes et en vue de rendre des services analogues, en deux champs d'étude spécialement à l'honneur à l'époque et donc aussi particulièrement fournis, la théologie systématique et l'exégèse. Le *Repertorium biblicum Medii Aevi* a pour but essentiel de rassembler et classer, d'après l'ordre alphabétique des auteurs, tous les commentaires au sens large ou même fragments de commentaires bibliques, soit inédits soit édités, avec indication de leurs manuscrits (et éventuellement de leurs éditions principales), leurs *incipit* et *explicit*.

Le nombre de ces commentaires est très considérable puisque de la lettre A jusque *Mutianus,* l'inventaire ne contient pas moins de 4.800 numéros. En réalité, toutefois, les auteurs répertoriés remontent bien au delà du moyen âge, et l'on peut dire que tous les commentaires conservés en latin, soit de Pères latins, soit même de Pères grecs, y sont recensés. Ce dernier cas se présente, par exemple, pour saint Jean Chrysostome dont l'œuvre fut très tôt traduite en latin et continua de l'être presque jusqu'à nos jours. Aussi cette seule liste des commentaires latins de saint Jean Chrysostome compte une centaine de numéros (nn. 4315-4405) distribués entre une bonne quarantaine de traducteurs, depuis Anianus de Celada (vers 418) jusqu'au cardinal Mai (1782-1854) avec indication exacte, pour chacun d'eux, de ce qu'il traduisit. A titre d'exemple encore, on trouvera mentionnés sous la lettre A les commentaires de saint Ambroise (nn. 1227-1248), de l'Ambrosiaster (nn. 1249-1273), du Ps. Ammonius d'Alexandrie (nn. 1277-1283), d'Apponius le Syrien (n. 1421), d'Apringius de Béja (n. 1422), d'Arator (nn. 1423-1425), d'Arbogaste (n. 1426), d'Arnobe le jeune (nn. 1439-1442), et surtout de saint Augustin (nn. 1455-1497). Il y a lieu de souligner ces choses car le titre du Répertoire ne les laisserait pas soupçonner, et bien que nous ayions déjà, pour le secteur latin des Pères, deux excellents répertoires récents, celui que les éditeurs de la *Vetus latina* ont donné dans leur fascicule d'Introduction (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 750), et la *Clavis patrum latinorum* des bénédictins de Steenbrugge (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 199), celui de Stegmüller les complète sous plus d'un aspect.

Si la richesse de l'ouvrage réside essentiellement dans le répertoire des commentateurs bibliques, Pères et auteurs du moyen âge, il s'y ajoute un certain nombre d'autres avantages, toujours à noter aussi, pour éviter qu'ils restent inaperçus de ceux qui, plus encore que les médiévistes, en ont l'utilisation. Ce sont surtout 1° le répertoire des *Initia* des Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, selon la Vulgate ou parfois d'autres versions (nn. 1-73); 2° le répertoire des *Initia* des Apocryphes de l'Ancien (nn. 74-126) et du Nouveau Testament (nn. 127-283), rangés selon l'ordre des Livres saints ou de l'Histoire sainte, et dotés d'une très précieuse et très abondante bibliographie; 3° le Répertoire des *Prologues* aux différents Livres de la Bible et ceux-ci sont très nombreux (nn. 284-851).

On voit par là ce que le Prof. Stegmüller a entendu faire : faciliter au maximum le travail et la recherche pour tous ceux qui s'occupent d'études médiévales. Ses répertoires sont le fruit d'une expérience personnelle. Leur utilité, leur nécessité, l'auteur lui-même les a ressenties au cours de ses propres travaux, et c'est précisément cela qui a donné à son œuvre ce caractère aussi pratique que sobre. Que la conscience du grand effort dépensé, et par suite aussi, du grand sacrifice personnel consenti, se nuance chez ce grand serviteur des études médiévales de celle du grand service durable rendu à tous, et de la reconnaissance sincère qu'ils ne manqueront pas de lui vouer.

Ch. Martin, S. J.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. *Tables générales* par B. Loth et A. Michel, fasc. 3 : *Cajétan-Concordats.* Paris, Letouzey, 1954, 28 × 20 cm., col. 497-752.

Comme les deux premiers (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 667) le troisième fascicule des *Tables* du *Dictionnaire de théologie catholique* groupe sous ses mots-clefs de nombreuses notions théologiques dispersées à travers le Dictionnaire, ajoute quelques nouveaux articles (surtout sur des personnalités théologiques récen-

tes) et enfin, complète notre information, soit doctrinale soit bibliographique, sur diverses questions ayant particulièrement progressé. Parmi les articles ou compléments d'articles plus importants signalons ceux sur le *Canada* (surtout état actuel des études théologiques au Canada), *Carmes* (ordre des), *Célibat ecclésiastique, Communisme.* Mais celui qui retiendra le plus l'attention par son ampleur et sa systématisation est sans contredit celui sur les *Conciles,* où l'on trouvera, après des considérations sur les conciles en général, la nomenclature, avec référence aux multiples citations dans tout le Dictionnaire, des conciles oecuméniques, selon l'ordre chronologique, et des conciles particuliers, selon l'ordre alphabétique.

Les principes qui ont présidé au choix des compléments *bibliographiques* fournis par les Tables ne nous paraissent pas clairs. Il va de soi que les Tables ne pouvaient être transformées en une bibliographie générale mentionnant toute la bibliographie parue depuis la publication d'un article. Un choix s'imposait. Mais là où ce choix a été fait, il ne nous paraît pas toujours et partout être sans reproche. Ainsi, alors que partout on renvoie au D.H.G.E. et à l'encyclopédie *Catholicisme,* et même parfois à l'*Enciclopedia Italiana,* pourquoi n'avoir pas aussi donné la référence à l'*Enciclopedia cattolica,* la plus théologique et la plus récente de toutes et sans doute aussi la plus à jour? Nous regrettons de ne pas avoir vu signalé sous l'article *Charité* l'ouvrage du P. *Gilleman,* « Le primat de la charité d'après saint Thomas », 1re édit. 1952; 2e édit. 1954, qui est aujourd'hui un des meilleurs du point de vue des principes; de même, nous aurions aimé voir figurer à propos du concile de Ferrare-Florence la grosse publication des *Documenta et Scriptores* si activement poussée depuis 1940 par l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Hagiographie. Etudes et Essais

Rémy. — *Pourpre des martyrs.* Paris, Fayard, 1953, 22 × 14 cm., 382 p. Prix : 800 frs. — Le but du Colonel Jean Rémy est de faire connaître aussi exactement que possible la persécution qui sévit en Chine contre l'Eglise Catholique depuis la prise de pouvoir du marxisme. Il utilise, à cette fin, les meilleures sources : communiqués de l'agence Fides, bulletins de la Société des Missions étrangères de Paris, récits d'évêques, de missionnaires rentrés de Chine, après avoir souffert en témoignage de leur foi. Ces divers documents lui permettent de tracer un tableau d'ensemble parfaitement objectif de la situation actuelle faite à l'Eglise du Christ en Chine. L'intention des gouvernements de la « nouvelle Chine » apparaît manifeste : créer une Eglise nationale, indépendante. A l'obtention de ce but, tous les procédés sont bons : flatteries, promesses, représailles, longs et minutieux interrogatoires, tortures, menaces de mort. Jean Rémy ne cache pas les faiblesses des prêtres et des laïques; il y en a eu. Mais c'est l'héroïsme qui domine : chrétiens et prêtres chinois, de leur attachement au Christ, au Pape et à l'Eglise. Quelle leçon pour nous dont la vie se déroule si souvent dans une tranquille médiocrité. On regrettera que dans sa juste défense de la cause missionnaire, l'auteur emploie, en certains passages, un ton qui sente trop l'aversion pour les persécuteurs. Sans s'y arrêter, on contemplera l'exemple que nous donnent, avec une si remarquable simplicité et une si évidente charité, tous ces persécutés pour l'amour du Christ et de son Eglise. A recommander. — J. D.

M. de Moor et M. Vloberg. — *La rose dans l'ouragan.* Coll. Le monde catholique. Paris, Nouvelles éditions latines, 1950, 19 × 12 cm., 188 p. — Dans le cadre tragique du débarquement de Normandie, — l'« ouragan, » — ce roman décrit avec verve les lieux saints de Lisieux restés intacts auprès d'une ville dévastée; il met en scène la vie de la petite Thérèse, la voie d'enfance spirituelle et les discussions qu'elle provoque dans un groupe d'officiers américains; il raconte surtout le laborieux itinéraire religieux d'un médecin militaire, transformé par les faveurs de la sainte. Excellent livre pour la faire connaître et aimer. — R. C.

G. Lapointe, C.F.S. — *Au service de Jésus dans ses Prêtres. Le Père Eugène Prévost (M. E. de la Croix) 1860-1946. Fondateur des Congrégations de la Fraternité Sacerdotale et des Oblates de Béthanie.* Lettre-préface de P. Boisard, Supérieur Général de la Compagnie de Saint-Sulpice. Paris, Librairie du Bon Pasteur, 1951, 20 × 13 cm., 384 p. — Voici l'histoire d'une vie sacerdotale toute dominée par un grand amour de Dieu et entièrement dirigée vers le dévouement au sacerdoce. Comme Prêtre du Saint-Sacrement tout d'abord et ardent zélateur de l'Adoration, puis comme fondateur, au milieu de grandes difficultés, d'une nouvelle Congrégation religieuse « La Fraternité sacerdotale » destinée à héberger les prêtres dans des « Cénacles » et à les aider, le P. Eugène Prévost poursuit jusqu'à l'âge de 86 ans sa vie de foi et de charité ardente. Il est raconté par un témoin très proche de ses travaux. — E. B.

G. Scherz. — *Im Rufe der Heiligkeit.* Zeugnisse zur Fama Sanctitatis Niels Stensens. 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 20 × 13 cm., VIII-76 p. Prix : 3,50 marks. — Le savant danois Niels Stensen (1638-1686), l'un des grands pionniers de la science moderne en anatomie, zoologie et géologie, se convertit au catholicisme à l'âge de trente ans, devint prêtre, vicaire apostolique dans l'Allemagne du Nord, et mourut en grande réputation de sainteté. Ses œuvres théologiques et ses lettres ont déjà été rassemblées et publiées par le P. Scherz. L'auteur a recueilli cette fois des témoignages pouvant servir à la cause de béatification. De nombreuses citations, s'échelonnant du dix-septième siècle à notre époque, attestent le génie de l'homme de science et la sainteté de l'apôtre. — C. D.

G. C. Federici, S. J. — *La breve storia di un giovane gesuita : P. Sergio Tognozzi.* Rome, Edizioni Paoline, 1952, 21 × 14 cm., 100 p. — Ceux qui l'ont connu et approché seront heureux de posséder une courte biographie du P. Tognozzi, Jésuite italien, mort accidentellement à trente-trois ans, après sa formation dans la Compagnie et une brève mais féconde année d'apostolat parmi la jeunesse romaine. De larges extraits de ses notes spirituelles font suite au récit de la vie du Père. Ces témoignages montrent une âme équilibrée, un cœur sensible, en progrès constant dans l'abandon à la volonté divine. — C. D.

R. Libion. — *Prisonnier de Dieu.* Introd. et notes par A. Nazé, S. J. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1953, 19 × 12 cm., 193 p. Prix : 48 frs belges. — Roger Libion est un jeune élève de l'Ecole Militaire arrêté pour espionnage durant la dernière guerre et fusillé à Berlin le 21 août 1942. Il écrivit durant ses mois de prison deux gros cahiers, journal intime que publie aujourd'hui le P. André Nazé, son ancien compagnon de rhétorique. Nous y trouvons retracées les étapes de sa lutte contre Dieu, puis de sa marche vers Lui. « Depuis des années, jaloux et rongé de son secret, Roger combattait un appel intérieur. Seul contre Dieu, il luttait avec la violence d'un homme missionnaires européens ou américains, témoignent avec une force admirable qui refuse d'être sa proie » (Introd., p. 7). Sa captivité lui est une retraite. Guidé par un prêtre d'élite, il revoit son passé, découvre petit à petit le vrai visage de Dieu, son appel à la vocation sacerdotale. Il entrevoit que Dieu seul pourra désormais combler son cœur. Témoignage d'une poignante sincérité, que les jeunes surtout liront avec profit. Ils y découvriront le sens magnifique de la vocation sacerdotale. Dieu n'est pas un tyran qui contraint, mais un amour qui appelle, et qui n'appelle que pour combler et faire d'un homme, en union avec Jésus, le sauveur de ses frères. — J. D.

J. Calvet et F. Martin. — *Calendrier catholique.* Coll. « L'Eglise vivante ». 6e édit., Paris, Grasset, 1953, 21 × 13 cm., XII-414 p. Prix : 930 frs. — Mgr Calvet et l'abbé F. Martin ont eu l'heureuse idée de nous offrir pour chaque jour de l'année « la biographie succincte — elle est rédigée en une page, — du saint que la liturgie propose à notre vénération ». Au bas de la page sont mentionnés « quelques autres saints inscrits au martyrologe de ce jour ». Le nom des auteurs garantit la qualité de leur savoir ; ils ont pris soin de toujours distinguer « ce qui appartient à l'histoire et ce qui s'inscrit

en marge de l'histoire comme une enluminure ». Beau livre dont nous recommandons la lecture attentive, voire la méditation, à tous ceux qui souhaitent vivre leur vie dans l'admiration et le sillage des saints. — J. D.

Fr. Marie-Ludovic. — *Le Père Léon Lejeune mariste, missionnaire et lépreux.* Collection Lavigerie, n° 53. Mont-Saint-Guibert, Editions Maristes, 1954, 19 × 12 cm., 247 p. Prix : 50 frs. — A l'heure où les découvertes de Sœur Marie-Suzanne — dont on relate ici les premières recherches — donnent aux lépreux un nouvel espoir de guérison définitive, on lira avec émotion cette biographie du Père Lejeune, mariste belge, originaire de Petitvoir (Neufchâteau) ; après 35 ans d'un remarquable apostolat aux îles Fidji, le missionnaire est atteint de la lèpre ; depuis 1935 jusqu'à sa mort, survenue en 1951, il se dévoue alors sans compter aux lépreux, internés avec lui dans l'île Makogaï. L'auteur a su fidèlement utiliser une abondante documentation de première main pour nous donner « les actes d'un apôtre ». On peut se procurer ce beau livre au Couvent des Frères Maristes à Mont Saint-Guibert 50 frs — C.C.P., n° 1678.16). — R. R.

Priez sans cesse. 300 ans de prière. Laudetur. Sacrosanctum. Sacramentum. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., VIII-230 p., 32 pl. — Volume de « mélanges » à l'occasion du tricentenaire de l'Institut des Bénédictines de l'Adoration Perpétuelle du Saint Sacrement. Trois articles principaux : I. La fondatrice : Mechtilde du Saint Sacrement et son temps (Chan. G. A. Simon, Obl. O.S.B.). II. L'Institut des Bénédictines de l'Adoration Perpétuelle du Saint Sacrement, des origines à nos jours (Dom G. Charvin). III. Les Dons de Dieu (R. P. M. D. Philippe, O.P.). L'exergue « Laudetur sacrosanctum sacramentum » évoque bien l'œuvre essentielle de ces moniales, centrant toute leur vie autour de l'Hostie, attirant sur les hommes et particulièrement sur les apôtres de tout rang les grâces qui fécondent leur apostolat. — J. D.

Hadewych d'Anvers. Poèmes des béguines traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 450 frs. — Trois parties en ce livre. Une introduction d'une cinquantaine de pages (pp. 7-56) (I). — Poèmes spirituels (II). — Nouveaux Poèmes (III). Introduction : Elle débute par un intéressant aperçu sur les béguines, — leur vie, leur spiritualité, leurs écrits. — Elles exercent une grande influence dans le mouvement religieux de la fin du XII[e] siècle et de la première partie du XIII[e] siècle. Puis le traducteur étudie les écrits hadewégiens. La critique est amenée à distinguer deux séries d'écrits, dus, semble-t-il, à deux personnes distinctes, mais ayant une origine commune de milieu et de tradition. Sur les deux auteurs, nous n'avons que peu de renseignements. Nous connaissons seulement le nom : Hadewych et le pays d'origine de la première : « de Antwerpia », ainsi que le titre de bienheureuse que lui donne un manuscrit. Elle vécut dans la première partie du XIII[e] siècle. Sur la seconde, les renseignements sont encore moins nombreux : elle semble appartenir au même milieu que la première Hadewijch, mais elle vécut sans doute au XIV[e] siècle. Toutes deux ont influencé Ruusbroeck. Les Poèmes spirituels et les nouveaux Poèmes constituent deux joyaux de la poésie mystique. Les premiers sont « l'un des tout premiers monuments de la poésie lyrique en langue flamande... ils appartiennent à la mystique nuptiale. Les seconds représentent la mystique spéculative des béguines et de leurs conseillers spirituels ». — J. D.

Dominicaines de Béthanie. — *Les grands convertis.* En guise d'introduction Marie-Magdeleine par Paul Claudel. Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 300 frs. — Brèves esquisses de grandes conversions de toutes les époques, les unes trop rapidement écrites et trop connues pour être originales, d'autres bien émouvantes, en particulier celles de deux ou trois petites sœurs qui révèlent la beauté de l'œuvre des Dominicaines de Béthanie. Ces récits sont précédés d'un exposé de la ligne générale de sanctification du pécheur converti. Dans une introduction vigoureuse, Paul Claudel nous propose une contemplation très actuelle de la vie de Marie-Magdeleine, la première des repenties. — A. V.

Convertis du XX^e siècle. Coll. dirigée par F. Lelotte, S. J. 2^e volume par P. Claudel, K. Stern, K. Reynolds, etc. Paris-Tournai, Casterman; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1954, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 54 frs. — Ce deuxième volume contient la biographie d'un nouveau groupe de quinze convertis. Comme le premier, il révèle de manière tangible l'admirable travail de Dieu dans une âme pour l'amener progressivement à la découverte du Christ, de sa révélation, de son Eglise. Travail à la fois semblable et différent en chaque âme. C'est le même Dieu qui se révèle à elle pour l'attirer à soi, mais Il le fait pour chacune d'une manière unique. En lisant ces pages on contemple une tranche de la seule histoire qui a valeur d'éternité : celle de l'amour divin se penchant sur un homme et de la réponse de celui-ci à l'amour qui l'a prévenu. — J. D.

Enseignement religieux et Education

F. Lelotte, S. J. — *La solution du problème de la vie. Synthèse du catholicisme.* Cahiers I : *Devant le problème;* II : *De la création à la rédemption*; III : *De la rédemption jusqu'à nous*; IV : *L'homme selon Dieu*; V : *Problèmes sociaux.* 7^e édit., Tournai-Paris, Casterman, 1953-1954, 22 × 15 cm., 79, 79, 85, 77 et 96 p. Prix : 27 frs le fasc.; 120 frs les cinq. — Voilà en peu d'années la septième édition de cet ouvrage qui en des dizaines de milliers d'exemplaires a rencontré partout l'accueil le plus sérieux et le plus enthousiaste; on l'a traduit en flamand, italien, espagnol, portugais, tchèque, chinois. — Pourquoi donc pareil succès? Faut-il parler de la présentation claire, ordonnée, vivante? Des citations remarquablement choisies et qui montrent chez l'auteur une érudition peu commune? Nous trouvons des paroles ou des écrits des personnages les plus divers, saints, savants, théologiens, spirituels, hommes d'action, hommes du monde et hommes de Dieu, dans tous les milieux. Faut-il mentionner les détails inédits sur les sciences par exemple, les réflexions pertinentes qui accrochent l'intérêt? Il y a les belles photos des couvertures et les autres insérées dans le texte. Il y a mille choses qui peuvent faire le succès de cette œuvre! Et pourtant c'est, sans doute, une autre richesse encore qui en fait l'importance : l'auteur rencontre clairement et loyalement tous les problèmes qui se posent aux hommes de notre temps. Il n'en esquive aucun, n'en méconnaît pas, il leur donne leur importance, fournit la solution ou tout au moins indique la voie où il faut chercher, la direction dans laquelle s'engager si l'on veut rester loyal vis-à-vis de soi-même. C'est vraiment le problème entier de la vie que le P. Lelotte expose, étudie et place dans la perspective divine. On va de l'énigme de la vie dans le monde jusqu'aux problèmes sociaux les plus actuels comme la famille, l'état, la propriété. Entre ces deux extrémités, en des chapitres parfois très brefs, parfois développés, le lecteur, le chercheur de Dieu aura rencontré la création, la Personne divine, la personne humaine, la Rédemption, la science, l'Eglise, le chrétien. Dans chacun des chapitres, pensées graves, écrits divers, citations choisies audacieuses ne finissent pas de nous étonner. Enfin, et ce n'est pas la moindre qualité de cet ouvrage, au début du premier fascicule et au cours du livre une très bonne bibliographie permet de continuer l'étude amorcée, de maintenir l'intérêt éveillé au cours de la lecture. Sûrement « La solution du problème de la vie » verra encore beaucoup de lecteurs et de nombreuses éditions. — J. P.

J. Toussaint. — *Dieu et les grands problèmes de la vie.* Coll. « La vie ». Manuels de religion conformes au programme officiel, VI. Gembloux, Duculot; Namur-Bruxelles, La Procure, 1953, 22 × 15 cm., 222 p. Prix : 60 frs. — *Les principes de la vie.* Même collection, I, 2^e édit., Ibid., 1953, 22 × 15 cm., 256 p. — La *N.R.Th.* (1953, p. 772) a présenté à ses lecteurs le cours de religion en six volumes (de la sixième à la rhétorique) publié par M. l'abbé Toussaint, Professeur de religion à l'Athénée royal de Gembloux. Le sixième volume : « Dieu et les grands problèmes de la vie » qui était annoncé comme devant paraître prochainement est maintenant venu couronner dignement la collection des six manuels. Ce dernier venu ne le cède en rien aux précédents ni pour la présentation de la doctrine, ni pour l'agrément de

l'illustration. — A peine le cycle des six volumes terminé, l'auteur faisait paraître une seconde édition du manuel pour la sixième. Travail remanié : simplification des parties dogmatiques, multiplication des références au catéchisme national, addition de quelques études et lectures, augmentation et amélioration de l'illustration. Tandis que la première édition comptait 208 pages, cette seconde en contient 256. On ne peut que souhaiter à la nouvelle édition le succès qu'a connu la précédente. — G. L.

Chan. A. Croegaert. — *Commentaire liturgique du catéchisme de Belgique-Canada-France-Suisse.* Tome I. *Les vérités de la foi.* Tome II. *La vie chrétienne. Les commandements.* Tome III. *Les moyens de salut.* Malines, Dessain, 1953, 1954, 1954, 20 × 14 cm., xxxvi-884, xx-912 et xvi-941p. Prix : 165, 170 et 180 frs belges. — La liturgie n'est-elle pas la plus magnifique « leçon de choses » en matière religieuse? Aussi le chanoine Croegaert, dont la réputation en ce domaine n'est plus à faire, a-t-il voulu contribuer pour sa part à refaire l'unité entre la liturgie et l'enseignement catéchétique. Son monumental ouvrage comporte trois tomes : les vérités de la foi forment la matière du premier, le second traite de la vie chrétienne et des commandements, le troisième boucle le cycle en exposant les moyens de salut. Le commentaire se compose : 1) d'un plan méthodiquement divisé, donnant d'emblée un aperçu sur les matières traitées; 2) du commentaire réparti en paragraphes correspondant aux divisions du plan; 3) enfin d'une vaste bibliographie d'ouvrages, articles et études facilement accessibles permettant d'enrichir encore la documentation déjà abondante fournie par l'auteur. L'ordre des matières est celui du catéchisme de Belgique; des tables de renvoi encartées dans chaque volume marquent les correspondances avec les catéchismes du Canada, de la France et des diocèses suisses de langue française. Pour accroître encore l'utilité du tout, le tome III se termine par trois index généraux : distribution des matières selon l'ordre de l'année liturgique (pour sermons et leçons); références aux passages pouvant servir à l'explication des rites de la Sainte Messe; enfin table onomastique générale. Prêtres et catéchistes trouveront dans cet ouvrage une mine de documents pour illustrer leur enseignement. — L. R.

J. Dheilly. — *Le peuple de l'ancienne alliance.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 486 p. — Voilà un volume qui rendra de grands services aux professeurs de religion. Ils y trouveront de nombreux détails intéressants pour les cours sur l'Ancien Testament. L'auteur y traite de la Bible et de ses problèmes avec clarté, méthode, érudition, sans alourdir jamais le texte. Sans doute, on pourrait penser que l'on connaît déjà presque tout ce qu'il écrit, cependant on appréciera toujours les explications claires des événements et des interventions de Dieu. Sans cesse, ce livre nous incite à consulter, à lire d'autres œuvres maîtresses. En fermant ce volume on a une vue bien plus claire de l'Histoire Sainte; on prend goût à la Bible. — J. P.

J. Colomb, P.S.S. — *La doctrine de vie au catéchisme.* III. *Portrait du chrétien et loi de charité.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C°, 1954, 21 × 13 cm., 177 p. — Dans ce troisième volume, l'auteur veut enseigner la morale chrétienne; il la présente dans la perspective de la charité. « Au lieu de regarder Dieu et son mystère, il regarde maintenant l'homme sous l'influence de Dieu », plus exactement « c'est l'amour de Dieu dans le détail de son travail en l'homme; c'est l'effort de l'homme mais plus encore la force de l'amour de Dieu ». La morale chrétienne est, à cause de l'Esprit qui la crée, une spiritualité; et la docilité à cet Esprit est la vertu qui résume tout. L'Esprit du Christ, l'Esprit répandu en nous, c'est l'amour même de Dieu, c'est la charité, d'où les titres de plusieurs chapitres : La charité rend pauvre en esprit — la charité rend maître de son corps — la charité rend pur — la charité rend fort... Telles sont les idées directrices de ce nouveau volume. Elles sont présentées dans une préface remarquable qui forme tout un petit traité de morale et de spiritualité. Nul doute que les éducateurs fréquentant les livres de l'abbé Colomb n'arrivent peu à peu à une vie intérieure intense qui sera alors la source même de leur enseignement. N'est-ce pas là le but de l'auteur : enseigner les enfants par le maître? — J. P.

J. COLOMB, P.S.S. — *Plaie ouverte au flanc de l'Eglise.* Paris, Vitte, 1954, 19 × 14 cm., 156 p. Prix : 450 frs. — La religion du Christ est à la fois vérité et vie ; elle réclame un enseignement orienté vers la vie. Or cet enseignement, — les catholiques en ont-ils conscience? — est le plus souvent déficitaire, soit par manque de catéchistes, soit par suite des graves lacunes qui se rencontrent dans l'enseignement religieux lui-même. Avec courage et droiture, J. Colomb expose aux catholiques la situation de l'enseignement religieux en France, dans le but de les mettre face à leurs responsabilités. Son livre est un cri d'alarme mais aussi un pressant appel. Comment les catholiques qui aiment sincèrement le Christ et l'Eglise ne l'entendraient-ils pas? L'auteur ne se contente pas de diagnostiquer le mal, il propose des remèdes. Il étudie ce que devrait être l'enseignement religieux durant toute la période éducative ; il insiste sur la nécessité d'un catéchisme vivant, ouvert aux différents milieux de vie. Puisse son appel être entendu de nombreux laïques, offrant, chacun selon sa situation, leur collaboration au ministère de la prédication que, selon la parole de Pie XII, « tout catholique doit considérer comme le plus saint et le plus nécessaire de tous ». — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis. Romae 1950. Vol. III et IV. Coll. Sacra Congregatio de Religiosis. Series « Congressus et Cursus speciales ». Rome, Pia Societa San Paolo, 1953, 23 × 15 cm., 734 et 408 p. Prix : 2.500 et 1.800 lires.

ANDRÉ M.-L. — *Pour les tout-petits : Vers notre Père du ciel.* Lyon, E. Robert, 24 × 16 cm., 56 p., 24 dessins. Prix : 180 frs.

Apocalisse e insecuritas. Scritti di E. Grassi, M. Adriani, A. Dempf, etc. Coll. Archiviodi Filosofia. Milan-Rome, Bocca, 1954, 25 × 18 cm., 186 p. Prix : 1.000 lires.

BARTSCH H.-W. — *Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte.* Ein kritischer Bericht. Beiheft zu Kerygma und Mythos I-II. Coll. Theologische Forschung, 7. Hamburg-Volksdorf, H. Reich, 1954, 23 × 16 cm., 80 p. Prix : 4,80 marks.

BETTONI E., O.F.M. — *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand.* Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova Serie, Vol. XLVII. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 17 cm., 92 p. Prix : 550 lires.

BLAZOVICH A. — *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel.* Vienne, Herder, 1954, 21 × 14 cm., 167 p. Prix : 35 S.

BRODRICK J., S. J. — *Saint François-Xavier (1506-1552).* Paris, Spes, 1954, 22 × 14 cm., 534 p. Prix : 1.200 frs.

Centenario de la Immaculada. N° 289-290, vol. 55 (Enero-Agosto 1954) de Estudios Franciscanos. Barcelona-Sarria, Convento de PP. Capuchinos, 1954, 24 × 16 cm., 388 p. Prix : 40 ptas.

COESSENS R. — *Hygiène moderne des intellectuels.* Comment préserver et cultiver ma résistance organique et nerveuse en vue de ma mission? Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 18 × 13 cm., 244 p.

CRISTIANI (Chan.) - Pasteur RILLIET. — *Catholiques Protestants frères pourtant.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 4. Paris, Fayard, 1954, 20 × 14 cm., 171 p. Prix : 350 frs.

CRUYSBERGHS K. (Mgr) — *Priester?* Louvain, Vlaamse Drukkerij, 22 × 17 cm., Prix : 90 frs.

DALBERT P. — *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus.* Coll. Theologische Forschung, 4. Hamburg-Volksdorf, H. Reich, 1954, 23 × 16 cm., 148 p. Prix : 9,80 marks.

DELHAYE Ph. — *Florilegium morale Oxoniense Ms. Bodl. 633. Prima pars flores philosophorum.* Texte publié et commenté. Coll. Analecta Mediaevalia Namurcensia, 5. Louvain, Nauwelaerts, 1955, 25 × 17 cm., 130 p.

DE SUTTER I. — *Inleiding tot het muziekbeluisteren.* II. *Van Schubert tot Hindemith.* Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1954, 21 × 15 cm., x-159 p. Prix : 60 frs.

DIBON P. — *La philosophie néerlandaise au siècle d'or.* Tome I. *L'enseignement*

philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650). Coll. Publications de l'Institut français d'Amsterdam. Maison Descartes, 2. Paris-Amsterdam, Elsevier, 1954, 23 × 16 cm., x-274 p. Prix : 14 flor.

DUYCKAERTS Fr. — *La notion de normal en psychologie clinique.* Introduction à une critique des fondements théoriques de la psychothérapie. Coll. Problèmes et controverses. Paris, Vrin, 1954, 23 × 14 cm., 206 p.

EIZENHÖFER L., O.S.B. — *Canon missae romanae.* Pars prior. *Traditio textus.* Coll. Collectanea Anselmiana. Series Minor, Subsidia studiorum, I. Rome, Orbis catholicus, 1954, 20 × 13 cm., 56 p. Prix : 760 lires.

Enseignements (Les) pontificaux. (Coll.) Présentation et Tables par les moines de Solesmes. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1954, 18 × 12 cm.

N° 203 : *La liturgie.* VIII-466-(64) p.

N° 204 : *Le mariage.* X-418-16*-(72) p.

Eucharistie und Katechese. Beiträge zur eucharistischen Erziehung der Kinder. Hrsg. v. Deutschen Katechetenverein im Jahre der Heiligsprechung Pius' X. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., 148 p. Prix : 5,80 marks.

Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. H. Kusch. Leipzig, Bibliographisches Institut, 1953, 23 × 16 cm., 384 p. Prix : 20 marks.

FRANCESCHI A. — *Les trésors de la Bible : Saint Jean-Baptiste.* Paris, Le Rameau, 1954, 19 × 14 cm., 164 p. Prix : 700 frs.

GLOEGE G. — *Offenbarung und Überlieferung.* Ein dogmatischer Entwurf. Coll. Theologische Forschung, 6. Hamburg-Volksdorf, H. Reich, 1954, 23 × 16 cm., 48 p. Prix : 3,60 marks.

GOMA CIVIT I. — *Ubi spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* (Iren., Adv. Haeres. III, 24, 1). El Espiritu Santo y sus « carismas » en la Teologiá del Nuevo Testamento. Oración inaugural del curso académico 1954-1955. Barcelone, Seminario Conciliar, 1954, 22 × 16 cm., 108 p.

GOPPELT L. — *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert.* Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe. Band 55. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., XII-328 p. Prix : 28 marks.

Hiérarchie catholique et morale coloniale. Tam-Tam. Bulletin mensuel des étudiants catholiques africains, 4^e^ année, n° 2, novembre 1954. Paris, 6 rue Thibaud, 1954, 27 × 21 cm., VIII-98 p. Prix : 200 frs.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. KERN. Band III. *Der Aufstieg Europas.* Berne, Francke-Verlag, 1954, 24 × 16 cm., 531 p. Prix : 26,50 frs ; en souscription : 23,50 frs.

HUANT E. (Dr). — *Biologie et cybernétique.* Cahiers Laënnec, 14^e^ année, n° 2, septembre 1954. Paris, Lethielleux, 1954, 24 × 19 cm., 96 p. Prix : 450 frs.

JUNGMANN J.-A., S. J. — *Missarum sollemnia.* Explication génétique de la messe romaine. Tome III. Coll. Théologie, 21. Paris, Aubier, 1954, 23 × 14 cm., 466 p. Prix : 1.200 frs.

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebzigsten Geburstag 24 September 1953. Hrsg. v. H.-D. WENDLAND. Kassel, J. Stauda-Verlag, 1953, 24 × 17 cm., 279 p. Prix : 18 marks.

LANDGRAF A. M. — *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* 3^er^ Teil. *Die Lehre von den Sakramenten.* Band I. Ratisbonne, Pustet, 1954, 24 × 17 cm., 359 p. Prix : 25,50 marks.

LECLERCQ J. — *Il senso della storia nel pensiero cristiano.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., Prix : 350 lires.

Liberté et vérité. Contribution de professeurs de l'Université catholique de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de Columbia University. Louvain, Public. univers., 1954, 20 × 14 cm., 192 p.

LOHSE *B.* — *Das Passafest der Quartadecimaner.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe. 54. Band. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 22 × 15 cm., 148 p. Prix : 14 marks.

Marie et l'Eglise. III. Etudes mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1953, 11^e^ année. Paris, Lethielleux, 1954, 25 × 16 cm., 180 p. Prix : 1.200 frs.

MARROU H.-I. — *De la connaissance historique.* Coll. Esprit. La condition humaine. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 12 cm., 299 p. Prix : 750 frs.

MELLET, O.P. — *L'éducateur chrétien à l'école de la Vierge enseignante.* Coll. L'école et la famille. Lyon, Edit. Robert, 1954, 18 × 13 cm., 112 p. Prix : 200 frs.

Les missions et le prolétariat. Rapports et compte rendu de la XXIII[e] semaine de missiologie de Louvain 1953. Coll. Museum Lessianum, Section Missiologique, n° 31. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 23 × 15 cm., 250 p. Prix : 150 frs.

Moral Profesional. Curso de conferencias por J. Todoli, J. Azpiazu, J. M. Areilza, etc. Colleccion de la Seccion de Etica individual y social, II. Madrid, Instituto « Luis Vives » de Filosofia, 1954, 21 × 14 cm., 345 p.

MOREAU J. — *Lactance. De la mort des persécuteurs.* I-II. Introd., texte critique et traduction. Coll. Sources chrétiennes, n° 39. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 20 × 13 cm., 482 p.

Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954. Coll. Beihefte zur Zeitschrift fü die neutestamentliche Wissenschaft, 21. Berlin, Töpelmann, 1954, 24 × 16 cm., 304 p. Prix : 30 marks.

Oriens christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Band 38. 1954. 4[e] Serie, Band 2. Wiesbaden, Harrassowitz, 1954, 25 × 18 cm., VIII-160 p. Prix : 18 marks.

PERNIOLA E. — *La mariologia di san Germano patriarca di Costantinopoli.* Rome, Ediz. Padre Monti, 1954, 25 × 18 cm., XVI-201 p. Prix : 900 lires.

PIERRE LE CHANTRE. — *Summa de sacramentis et animae consiliis.* Première Partie. Texte inédit publié et annoté par J.-A. DUGAUQUIER. Coll. Analecta Mediaevalia Namurcensis, 4. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 25 × 16 cm., XCVIII-204 p.

POLAKI P. K. — Historikai Prohupotheseis tou proteiou tou Episkopou Konstantinopoleos. « Theologia ». Athènes, 1952, 24 × 17 cm., 108 p.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 36 : *Diamant-Dill.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1954, 29 × 20 cm., col. 1409-1512, p. 1-20. Prix : 10 marks.

RENIÉ J., S.M. — *Manuel d'écriture sainte.* Tome V. *Les actes des apôtres. Les épîtres catholiques. L'apocalypse.* 4[e] édit., Paris-Lyon, Vitte, 1954, 19 × 12 cm., 456 p. Prix : 600 frs.

SALMAN D., O.P. — *La place de la philosophie dans l'université idéale.* Conférence Albert-le-Grand, 1954. Paris, Vrin ; Montréal, Institut d'études médiévales, 1954, 19 × 12 cm., 70 p.

SCHMIDT K. D. — *Grundriss der Kirchengeschichte.* IV. *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus (1648-1950).* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 21 × 14 cm., p. 401-600.

THOMSEN P. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band VI. Die Literatur der Jahre 1935-1939. Lief. 1-2. Berlin, Akademie-Verlag, 1953-54, 24 × 16 cm., 15* et 288 et 289-578 p. Prix : 28 marks par fasc.

VAN LIERDE P. C. (Mgr). — *Achter de Bronzen Poort.* Het centraal bestuur van Christus' Kerk. Hasselt, Heideland, 1954, 25 × 18 cm., 216 p. Prix : 175 frs.

VARILLON Fr., S. J. — *Fénelon. Œuvres spirituelles.* Introduction et choix de textes. Coll. Les maîtres de la spiritualité chrétienne. Paris, Aubier, 1954, 19 × 12 cm., 389 p. Prix : 900 frs.

VERNEAUX R. — *Esquisse d'une théorie de la connaissance.* Critique du Néocriticisme. Coll. Bibliothèque des archives de philosophie. 1[re] section : Morale et métaphysique, II. Paris, Beauchesne, 1954, 23 × 14 cm., 252 p.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. *Genesis.* 4. Lieferung. *Gn 43, 22-Schluss.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 32 × 24 cm., p. 449-581. Prix : 29 marks ; en souscription : 24,55 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*